روجيه غارودي

في سبيل حِوَار الحضارات

مع مقدمة من المؤلف
خاصة بالطبعة العربية

تعريب
الدكتور عادل العوّا

عويدات للنشر والطباعة
بيروت ـ لبنان

الطبعة الرابعة 1999

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

إنه لسرور عظيم، وشرف عظيم، لي، أن أخص قراء اللغة العربية بهذه المقدمة لكتابي.

أولاً، لأن أول احتكاك في حياتي الشخصية مع الإسلام كان احتكاكاً برجال، رجال أدين لهم بحاتي. وقد أدليت بشهادتي على ذلك في كتابي «كلام رجل».

الرابع من آذار/مارس سنة 1941. كنا زهاء خمسمائة مناضل من المعتقلين والمسجونين لمقاومتنا الهتلرية. وقد هُجّرنا إلى (جلفة)، في جنوب (الجزائر). وكانت حراستنا بين الأسلاك الشائكة في معسكر الاعتقال مدعومة بتهديد رشيشين. وفي ذاك اليوم، بالرغم من أوامر قائد المعسكر، وهو فرنسي، نظمنا مظاهرة على شرف رفاقنا من قدامى المتطوعين في الفرق الدولية الاسبانية. وقد أثار عصياننا حفيظة قائد المعسكر فاستشاط غضباً وأنذرنا بأنه سيأمر بإطلاق النار إذا لم نعد على الفور إلى خيامنا. وقد أنذرنا ثلاثاً. ومضينا في عصياننا. فأمر حاملي الرشيشات، وكانوا من جنوب الجزائر، بإطلاق النار. فرفضوا. وعندئذٍ هددهم بسوطه المصنوع من طنب البقر. ولكنهم ظلوا لا يستجيبون. وما أجدني حياً إلى الآن إلا بفضل هؤلاء المحاربين المسلمين. وقد أوضح أحدهم لنا سبب ذلك: إن ما ينافي شرف محارب من الجنوب أن يطلق رجل مسلح النار على رجل أعزل.

وبدءاً من هذه التجربة، أخذتُ منذ إطلاق سراحي في (الجزائر)، ثم في (تونس)، بدراسة الإسلام، ونشرت سنة (1945) في (الجزائر) رسالة أولى بعنوان: «إسهام الحضارة العربية التاريخي في الحضارة العالمية». وقد تُرجم هذا النص آنذاك إلى اللغة العربية ونشره ضباط مصريون وطنيون في (القاهرة). وقد شعرت بفرح غامر عندما تشرفت بمقابلة الرئيس (ناصر) وقدمت له نسخة من هذه الرسالة. وقد دعيت عندئذٍ لإلقاء سلسلة من المحاضرات في (القاهرة) عن «الاشتراكية والإسلام» وتعلمت أشياء كثيرة من مناقشة هذه الأفكار مع الرئيس (ناصر) ومع مشايخ جامعة (الأزهر).

وقد سنحت لي الفرصة بعدئذٍ، بوصفي أستاذ علم الجمال في (الجامعة)، أن أعين طلابي على فهم الفن الإسلامي. وقد سعدت بأن رأيت بأم عيني عدداً من هذه المساجد الجميلة. المساجد الصغيرة – وهي جواهر بدقة عذبة في (تلمسان)، والمساجد العملاقة في (استانبول) حيث شاهدت روعة (الجامع الأزرق). ومن أسمى الصور التي وعيتها عبر أسفاري في مختلف أرجاء العالم تلك الصور المضمخة بعبق الروحانية، مثل صور مساجد (طولون) و(الأزهر) في (القاهرة)، وتلك الحافلة بالقوة مثل أطلال مسجد (بيبي خاتون) في (سمرقند) الذي أراد (تيمورلنك) أن يجعله أعظم معابد الدنيا، والذي قصمه زلزال، وهي أطلال مثقلة بالحب مثل (تاج محل) في (الهند)، أو صور العظمة الجادة مثل مئذنة (سامراء) الملوية الرائعة في (العراق) أو أيضاً في (اصفهان) حيث يتألق (المسجد الجامع) ومسجد (الشاه عباس).

لقد أمكن القول أن كل الفنون في البلاد الإسلامية تؤدي إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة. ولا مندوحة لي من أن أشهد بتجربتي الشخصية: ذلك أنني إنطلاقاً من تأمل فنون الإسلام ومساجده إنما شرعت أفهم عظمة العقيدة الإسلامية بتأكيدها الجذري على التعالي، وفي الوقت ذاته، ومن خلال (القرآن) وعبر الشعر الصوفي الخارق، على انفتاح، وعلى قبول لا يقتصر على سائر أسر الإيمان الإبراهيمي وحسب، بل يمتد إلى إمكان حوار خصيب مع حكمة (آسية) و(الهند) و(اليابان).

إنني لأرجو أن يسهم هذا الكتاب في توسيع هـذا الحـوار وتعميقـه والاستعاضة عن هيمنة (الغـرب) الثقافيـة الـمفروضة خـلال أربعـة قـرون مـن الاستعمار بتجربـة سمفونية هي تجربة الثقافة العالـمية الشاملة.

روجيــــه غــــارودي



شهادة تجربة عالمية

الغرب عارض طارىء. تلكم هي المصادرة الأولى في كل اختراع يتناول المستقبل. وهذا الطراز الذي ألفه «الغربيون» في اعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها ومقياسها وفي إرجاعهم الواقع إلى المفهوم، أي في الرقي بالعلم وبالتقنيات من حيث هي وسائل مداولة الأشياء والناس إلى مصاف القيم العليا، إنه طراز استثناء ضئيل في الملحمة الإنسانية التي دامت ثلاثة ملايين سنة.

وأنا أطلق عبارة «الشر الأبيض» على هذا الجانب من الدور المشؤوم الذي نهض به الإنسان الأبيض في التاريخ.

وإذا تجردنا من الحكم العرقي المسبق القائل بتميز الإنسان الأبيض وجدنا أن منابع الغرب (الإغريقية والرومانية والمسيحية) إنما ولدت في آسية وفي أفريقية.

وإن عصر النهضة، وهو ليس حركة ثقافية وحسب، بل ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية والاستعمار، قد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلهي، بدل أن يكون ذروة «النزعة الإنسانية».

والتاريخ الحقيقي، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب، قد يكون تاريخ «فرص» أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافة بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية.

ومن شأن ابتكار مستقبل حقيقـي أنـه يقتضـي العثـور مجـدداً علـى جميـع أبعـاد الإنسان التي تمت في الحضارات وفي الثقافات اللاغربية.

وبهذا «الحوار بين الحضارات» وحده يمكن أن يولد مشروع كونـي يتسـق مـع اختراع الـمستقبل. وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع. إن التجارب الحاليـة في آسية وأفريقية وأمريكة اللاتينية – تجارب (غاندي) وتجربة الثـورة الثقافيـة الصينيـة، تجارب (نيريري) في «الجماعية» في أفريقية، مثل تجارب لاهوتيي التحـرر في (بـيرو) – تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا الـمشروع الكونـي في القـرن الحـادي والعشرين، مشروع الأمل.

ذلك أن مشروع الأمل يستلزم، كيمـا يخلـق نسـيجاً اجتماعيـاً جديـداً، وكيمـا يخترع مفهوماً سياسياً جديداً، أن نمنحه بُعداً جديداً، وألا نتكلـم علـى منظـور فـردي الـمنزع، بل على منظور جمعي، منظـور مشـاركة؛ لا نتكلـم علـى الإنابـة في السـلطة والانخلاع كما هي الحال في الديمقراطيات التمثيلية وفي العقائديات التكنوقراطية حيـث يصدر كل شيء من الأعلى، بل على ديمقراطية مشاركة تسـتند إلى مبادهـات القـاعدة وإلى ضروب إسهامها الحر؛ لا نتكلـم على نظرية عن السياسـة باعتبارهـا أداة السـلطة ووسيلتها بمؤسسـات وبـأجهزة خارجيـة بالإضافـة إلى الإنسـان، بـل بوصفهـا تكفـيراً يتناول الغايات والالتزام الشخصي والداخلي الذي ينهض به كل واحد تجاه الكل.

إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها مـن الواقـع، بـل أمـر وعـي مـا تصبو إليه آلاف الـمجتمعات الـمتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطهـا الـمتنوعة، وهي تسعى، كل منها لـمصلحتها، إلى أن تغير الحياة. إن الأمر هـو أن نعـرّف القاسـم الـمشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة.

إن ما نراه الآن يولد وينمو يمنحنا سلفاً الثقة والجرأة على تصور، وعلى تحقيـق، عالـم آخر، نمواً إنساني الوجه.

ولا بد في مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب من إعادة صنع كل شيء بحسب قواعد جديدة؛ وأن تحقيق هذا المشروع يوجب التساؤل عن ضروب الحكمة والثورة التي تحفل بها قارات ثلاث.

إن تجربتي بالحياة هي التي قادتني إلى هذا اليقين، وأوجبت عليّ الإدلاء بشهادتي.

•

إنها شهادة على تجربة كونية تشمل الكرة الأرضية بأسرها. شهادة فرح بالغنى الإنساني الذي حملته إلى ثقافات لا غربية وأناس من آسية، ومن الأصقاع الإسلامية، ومن أفريقية، ومن أمريكة اللاتينية؛ إنها شهادة تتناول ما بحثت عنه، وما أعتقد أنني اكتشفته في كل ثقافة من هذه الثقافات، لدى كل إنسان من هؤلاء الناس، شهادة بالطابع الإلهي.

ذاكم هدف هذا الكتاب.

لقد حلّقت فوق ذرى العالم كلها: من (كلمنجارو) إلى (همالايا) ومن سلاسل (كورديلير) في (الآند) إلى براكين (جاوه) وجبال (فوجياما) المقدسة أو إلى جبل (أكونج) في (بالي). واغتسلت في مياه بحور العالم كلها: من المياه الثقيلة في (البحر الميت) إلى البحيرات الساحلية في بحار الجنوب. ومن (الكاريبي) إلى (المحيط الهندي). وفي (النيل) وبحيرة (بيكال) وفي (الأمازون) وفي (يامونا) المتدفق نحو (الغانج) وباتجاه (بناريس).

وقد اجتزت الأبواب جميعاً، من باب الهند في (بومباي) إلى باب الشرق في (ميسوري). واستطعت الوقوف للتأمل في جميع المرتفعات التي ترك الإنسان فيها طابع آثاره: من (أبادانا) (برسيبوليس) التي أشادها (دارا) و(كسرى) وأحرقها (الإسكندر)، إلى مدن (مايا) ومعابدها، إلى (بالنك) أو إلى (شيشن ايتزا)، الطافية من خضم الغابات (المكسيسكية)، وإلى (غواتيمالا)؛ من أطلال (نينوى) و(بابل)

و(كتزيفون) في (الـمكسيك) و(زيقـورات) (أور) حيـث ولـدت الحضـارة الأولى، إلى مصب (دجلة) و(الفرات) ومرصد (أولونغ بك) حفيد (تيمورلنـك)، إلى (سمرقنـد) في آسية الوسـطى ومعـابد (نـارا) في (اليابـان) ومعـابد (شـيفا) في جزيـرة (الفانتـا) بـازاء (بومباي)، وقبب الـمساجد تحاكي عقد اللؤلؤ مـن (الأطلسـي) إلى (الهنـد)، مـا صغـر منها كأنـه الـلآلىء في (تلـمسان)، ومـا عظـم منهـا كمـا في (السـليمانية) أو (الجـامع الأزرق) في (اسـطنبول)، و(الـمسجد الجـامع) في (اصفهـان)، وهـو يلخـص الفـن الإسلامي الفارسي. إلى تلك الـمساجد التي يثابر الـمسلمون علـى تـأمل عقيدتهـم في رحابها مثل (الزيتونة) في (تونس) أو (الأزهر) في (القاهرة) أو التي كـانت نـداء حـب مثل (تاج محل) في (الهند) أو التي بناها (تيمورلنك) في (سمرقند) لـ (بيبي خانون) وهـي الـمرأة الصينية التي حظيت بإعجابه. وقد اسـتطعت مناقشـة دلالـة قنـاع مـع الشـيوخ التسعة لقبائل (غورو) في (ساحل العاج)، وهو أحد معاقل العقيدة الزنجية كما ناقشت عظمة الثقافات الهندية الأمريكية مع أحد رؤساء (ايركوا) في بقاع احتيـاطي الهنـود في (كندا) وناقشت الزكاة الدينية مع علـماء الـمسلـمين في (الأزهر) بالقاهرة.

إن التحليق فوق الذرى، والاستحمام في جميع ميـاه البحـور والأنهـار، واجتيـاز الأبواب كلها، والتأمل في جميع الـمرتفعات التي أبدعها الإنسان، كل ذلـك إنما يرمـز أيضاً إلى ما رفدنا به، عندما نحسن الإصغاء بتواضع، أولئك البشـر الذيـن يحيـون ثـمة اليـوم، ومـا ينبئوننـا بـه عـن الـمغامرات الإنسـانية الكـبرى الـمعاشة لديهـم، وعـن الـمشاريع الإنسانية التي يحلـم بها البشر هناك بصدد الـمستقبل.

لقد أوضحت سابقاً في كتاب «كلام رجل» مـا أديـن بـه؛ لـمعلـميّ الغربيـين وأبنت في كتاب «رقـص الحيـاة» مـا وجـب علـيّ الاعـتراف بـه لأسـاتذة الرقـص في الولايات الـمتحدة.

وفي كل مرحلة من هذه الـمسيرة حول العالـم قرأت كتب الإنسان الــمقدسة: (زندافستا) الزرادشـتيين في (إيـران)، وملحمـة (كلكـامش) عـن (الخليـج العربـي)

و(باغافاد – جيتا) وملحمة (رامايانا) في (دلهي) وفي (كاتماندو) و(طاو–تـه–كينـغ) لـ (لاو–تسي) كما قرأت (بوبول–فو) (للمايا) وقرأت (القرآن) مثلما قرأت (التوراة). ومن هذه الأنوار الماضية كان أناسي عصرنا يمتحون معنى وجودهم، وترتدي كل قارة وجهها الإنساني.

وفي أميركة اللاتينية علمتني (برازيل) (دون هلدر كامارا)، في كل ملتقى، حقيقة تسامح الأقوياء والإيمان بوصفه بُعداً داخلياً للسياسة وكذلك أوضح لي الرسام (كانديدو بورتيناري)، قبل ربع قرن في (ساو باولو) نقشه الجداري المسمى (تريادنت) على أنه صرخة تحرر من سيطرة (الكرنكو).

وتربية الحرية التي يقول بها (پاولو فريري) عندما كنا نشترك معاً في (شيراز) أو في (تنزانية) في أعمال مؤتمرات تربية الكبار. وفي (المكسيك)، حيث قمت بحراسة الشرف أمام تابوت الرسام (أوروزكو) مع أصدقائي (سيكوروس) و(ديجو ريفرا)، وحيث اجتزت مع (بابلو نورودا) الشيلي (سيرامادر) للاجتماع إلى (لازارو كاردناس)، علمني (ماريو فاسكز)، صانع أجمل متحف في العالم، حب الفن الأمريكي من صالة إلى أخرى. وفي (بيرو) كشف لي الأب (كويترز) في (ليما) عن جذور «لاهوته التحرري» المستمد من نضال شعوب أميركة اللاتينية وأهداني آثار (ماريا توغي) أب الماركسية في (بيرو). وفي (كوبا) حيث مرّ (جيفارا) بمطار (هاڤانا) دون أن يقطب جبينه أمام جلبة الـ (كوزانوس) وهم يجرون مهاجرين إلى (ميامي)، عرفت كيف يستطيع البطل أن يتجاهل الثأر والانتقام. وقد جعلني (فيدل كاسترو)، عبر أحاديثه المثيرة للحماسة، أعيش قلق ثورة ما تزال في المهد. وأنتما أيها الرسامان (كاريرو) و(ميليانو)، وأنت أيها الشاعر (نيقولا كويلن)، وهذا الشاعر الآخر (خوان مارينللو) الذي التقيته أول مرة في (كوبا) سنة 1949 في فترة الستر والاختفاء، وعدت إليه وهو مدير جامعة (هاڤانا).

أما الإسلام فقد كان بالنسبة إليّ، عند زيارتي الأولى للجزائر سنة 1945، اجتماعي برئيس جمعية العلماء (الشيخ الإبراهيمي) في مكتبه الذي تزينه صورة كبيرة

(لعبد القادر). وفي مقابلة في (المغرب) مع الشاعر (علال الفاسي) مؤسس حزب الاستقلال وشاعر اليقظة الوطنية.

وهو كذلك مناقشتي (ابن بللا) في (الجزائر) حول آفاق التسيير الذاتي في اشتراكية ممتمدة جذورها إلى أسمى القيم الإسلامية. وذاك النقاش الأخوي مع الرئيس (عبد الناصر) حول إمكانات الاشتراكية في (مصر)، وحول السلام الدائم مع إسرائيل. وفي (تونس) قدمني عميد (الزيتونة) (فضل بن عاشور)، بلغة يعربية، إلى الملأ عند إلقاء محاضرتي عن إسهام الثقافة الإسلامية، هذه المحاضرة التي انجلت عن طردي من (تونس) بأمر المقيم العام (ماست). وفي (غيران) عرضتُ على الإمبراطورة (فرح بهلوي) مشروعي عن «حوار الحضارات» فأرادت، أول من أراد، تحقيقه. واطلعني الشاعر الفيلسوف (داريوس شيغان) على إبداعية المتصوفة الفرس في القرن الحادي عشر من (الرومي) إلى (العطار)، وعلى روايات حب (خسرو) و(شيرين) و(النظامي) أو (ويز) و(رامان) (للجرجاني). وأنتِ يا (مريم رهنما) التي جعلتني أعيش اتصال الفرس الثقافي. وأنت يا (ناظم حكمت) الذي كنت تترجم لي في (هلسنكي) كلمة كلمة من اللغة التركية قصيدتك عن السلام وأنا أنقلها إلى اللغة الفرنسية.

أما الشعر الأسود فإنه «أنشودة العودة إلى الوطن الأم» لـ (ايميه سيزير) الذي كنا نحلم به معاً في قصر (بوربون) قبل افتراقنا السياسي المؤسف والذي كنت أتمنى أن يكون موقوتاً. وهو «رسائل الإشتاء» التي كان (سنغور) يقرأها لي في قصره الرئاسي في (دكار). وأن رئيس (تنزانيا) (نيريري) هو من قدمني إليه (باولو فريري) في (دار السلام). وأن الشيخ (انتا ديوب) هو الذي جاءني إلى بيتي بحفيد آخر ملوك (داهومي) (بيهانزين) وأشركني في مناقشة كتابه: «أمم زنجية وثقافة». وأنت يا (دادية) الذي قصصت عليّ في (أبيدجان) «قصصك» قبل طباعتها. وأنتِ يا (يونوس سي) أول امرأة رسامة في (السنغال) أوضحت لي الخطوط الرئيسية للوحاتها الصدفية.

أما آسية فإنها بالنسبة إليّ (هند) (طاغور) الذي وجدت في (ستراسبورغ) أثره الحي والذي ألهمني الرغبة في طلب منصب في (بوند يشيري) حتى أصبح تلميذه في

(سانتينيكتان). وهي (أندونيسية) (علي شابانا) الروائي العميد في (جاكارتا) وقد قدمني إلى مركز (كينتاماني) حيث تولد من جديد رقصات (باليه)، جزيرة الآلهة. وهي (صين) (كو-مو-جو) الذي تعددت اجتماعاتي به في حركة السلام. وهي (هوشي منه) الذي كنت أعانقه وأنا ارتعش من الانفعال فرحاً في (موسكو) في غمرة حرب (فيتنام). وهي الفيلسوف (تران دوك تاو)، والدكتور (نيغوان خاك فين) اللذان جعلاني أحيا مع شعب (فيتنام) عبر ثقافته العريقة.

إنني أشعر بأنني أكتب اليوم في ضوء معرفتهم. ويبدو لي أنهم ينظرون إلي، ويحكمون عليّ. وأن على عاتقي تقع مسؤولية الإفصاح عما علموني من ثقافات لا غربية، وعما يترتب علينا أن نمنحه منها لنبني المستقبل معهم. وأن لهم الحق بصرامة الطلب، لأنهم أعطوني كثيرا، ومنحوني، بادىء ذي بدء، معنى حياتي الإنسانية، ومشروع الأمل.

الفصل الأول

بلـــد الغســـق وأســـاطيـره
«عـقـدة مـــاراثـــون»

إن كلـمة (الغرب) كلـــمة رهيبـة. ويقـول الألـــمان Abendland، بلـد الغسـق. فماذا يحدث اليوم لحضارتنا الغاربة؟

إنني لا أحب لفظـة «الغـرب». وقـد حمّلوهـا عـدداً كبـيراً مـن التعريفـات الـتي خدمت قضايا مشبوهة في تقسـيم العالـم. ويؤكـد (پـول ڤالـيري) علـى أن (أوروبـة) وليدة تقاليد ثلاثة:

- في الـمجال الأخلاقي: الـمسيحية، وبوجه أدق، الكاثوليكية.
- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني.
- في حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي.

فلـم نفصم هذه «التيارات» الثلاثة عن منابعها؟ إنهم يخلقون على هذا الـــمنوال وهما أن (الغرب) هو بدء مطلق، وأنه انبجس، مثلـما يظهـر نبـات تمتنـع عـن تتبـع جذوره، انبجاس كائن فريد وحيد، بنوع من معجزة تاريخية.

إن هذا يخفي الجوهر الأساسي:

إن ما اصطلح الباحثون علـى تسـميته باسـم (الغرب) إنما ولـد في (مـا بـين النهرين)، وفي (مصر)، أي في آسية وأفريقية.

I ـ التقليد الإغريقي

إذا رفضنا اعتبار (الغرب) ماهية جغرافية، ونظرنا إليه باعتباره حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والناس، وجدنا أن مثل هذه النظرة إلى العالم ترقى إلى الحضارة الأولى المعروفة، تلك التي ظهرت في دلتا (دجلة) و(الفرات) في بلاد (الجزيرة) وهي (عراق) اليوم.

إن مولد حضارتنا المتميزة بإرادة السيطرة والنفوذ، تجد تعبيرها الأدبي في ملحمة (كلكامش)، وقد سبقت (الإلياذة) بألف وخمسمائة عام.

هناك ارتفع الستار عن أول فصل من تاريخنا. وهذه الملحمة الأولى تجري في (اور) و(أوروك). وقد سيطر الإنسان على الطبيعة وقاتل أقرانه وسعى إلى اقتحام حدوده الخاصة ومجابهة الآلهة وتحدي الموت.

إن أناشيد هذه الملحمة من صنع كاتب وضعها قبل أربعة آلاف سنة للملك (آشور بانيبال). ونحن نكتشف فيها جميع مقومات الفكر الغربي. ففيها نلقي مغامرة عملاق خلقته الآلهة «ثلثه ناسوت وثلثاه لاهوت». وقد حكم هذا الملك الرابع من أسرة (أوروك) أرض الأنهر الأربعة – عدن – حيث قامت المدن الأولى بسبب مزدوج من خوف بدو الصحراء وبدو الجبل. وقد استعبد (كلكامش) البشر للسيطرة على الطبيعة.

وتقرّب الملحمة حياة البداوة من حياة الحضر برمز: المجابهة التي لا تلبث أن تتحول صداقة، بين (كلكامش) و(انكيدو)، العملاق الذي ما زال وحشياً وهو يغتذي بلبن الظباء ويرعى مثلما ترعى البهائم المتوحشة.

ويتوجه ملك (أوروك) إلى (شمش)، إله (الشمس)، ويوضح له سبب اضطراره إلى اجتياز حدوده الحالية: «هنا، في المدينة، يموت القلب كآبة، لأن أفقها يسرف في الضيق. وقد تعلم في المدينة سبل العيش، ولكنه لم يتعلم الحياة. إنه يموت لأن حياته لم يبق لها معنى بعد أن حبست في حدود جد ضيقة. وقد نظرتُ إلى ما وراء

أسوارنا ورأيت أجساماً تطفو على سطح النهر. وكان الأفق يؤلف سوراً آخر...» لقد كان ذلك قبل أربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح! ولقد ولد (فاوست) سلفاً!

وعندما يسأله (شمش): «لماذا تحاول المحال؟».

يجيب (كلكامش): «لو وجب الامتناع عن هذه المحاولة فلماذا أيقظت في قلبي رغبة القلق من أجل القيام بها؟».

ذاك هو أصل ثقافتنا التي كان أول ازدهارها ماثلاً في الفلسفة الإغريقية التي ولدت في آسية الصغرى مع (تاليس الميلي) و(انكسيمندر) و(انكسمين) و(كزينوفون) و(هرقليط) و(ديمقريط) من الفلاسفة الذين سبقوا (سقراط) وحملوا جميعهم الطابع الآسيوي.

وثمة ينبوع آخر لحضارتنا نجد جذوره تتراوح بين (فينيقية) و(كريت) و(مصر). لقد كان الفلاسفة والمؤرخون اليونان يعجبون بمصر إعجاباً عظيماً. وتدين آراء (افلاطون) الثنائية لها بالشيء الكثير.

لقد كان (افلاطون) يحلم بدولة ذات استقرار سياسي بينما كان يعيش في ظل ديمقراطية تحفل بالحركة. وكانت (مصر) أنموذجه. وقد ألهمت (مصر) الحضارة الإغريقية أيّما الهام.

وإذا قارنا فن اليونان في القرن السادس، قبل العصر المدرسي، بالفن المصري لاحظنا أن النحت الإغريقي كان يمتح كثيراً من النحت المصري. ونحن نجد مثل هذا التشابه في الفلسفة، وفي السياسة.

ماذا بقي من ذلك اليوم؟ لم يبق الجوهر لسوء الحظ، بل ما أمكن أن يبقى في أثر دمار الحروب.

ولكن عظمة الحضارة المصرية، شأنها شأن جميع الحضارات، تتكشف من خلف عمل الطغاة والمحتلين.

أولاً، الأساطير الرائعة، مثل أسطورة (أوزيريس)، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة وبالآلهة. إن (أوزيريس) إله مزّقه خصومه البداة، وهو ينبعث عندما تجمع أخته (إيزيس)، بسائق حبها، أشلاءه المبعثرة. إنه إله يولد من جديد في كل صباح، كالشمس، بعد أن يجتاز مملكة الأموات. إله يعود في كل ربيع فيظهر مع ظهور النبات الجديد. وهو أخيراً إله يتخذ انبعاثه قانوناً كلياً للحياة، وللطبيعة، وللتاريخ. إن (أوزيريس) يبقى أول تراث غني أسهمت به (مصر) في الثروة الإنسانية.

وثمة تراث آخر، هو تأمل الموت تأملاً خارقاً والناس يسعون جاهدين لمكافحته بطريقة «غربية» جداً، وذلك ببناء الأوابد التي تبقى من بعد موت البشر. وهذا الشعور يتجلى خاصة في أضرحة (وادي الملوك). وقد عشتُ ميزة الصمت الذي يفرض الاحترام كما يفرضه حضور المقدس. وفي معبد (حتشبسوت)، أمام أعمدة (ممنون) العملاقة، في (أبي سمبل) باتجاه الجنوب، ولا سيما في خلود الأهرام، تتجلى إرادة أن يطبع الإنسان الطبيعة بطابع عمله الدائب. وما يزال هذا المفهوم حياً ناشطاً في (الغرب).

لقد شيدت الأهرام خلال عشرين عاماً بسواعد مائة ألف عبد، وهم الذين بنوا من جهة أخرى السدود والأقنية لجلب المياه وهم يقيمون الأهرام لحماية الفرعون من الموت! وهذه القبور الضخمة توحي بالإعجاز من الناحية العلمية: فقد حُسبت أشكالها بدقة فائقة لا تسمح بإيلاج إبرة صغيرة بين أية كتلتين من أحجارها. وقد آب (فيثاغورس) من رحلته إلى مصر وهو يحمل مبادىء الهندسية التي نقلها إلينا.

ثم إن الأهرام قصائد حقيقية، «خيام» مدهشة من الحجر الصوان، صور عالم بناه الإنسان، فعل إيمان بقدرة البشرة، وهي تميط اللثام عن حضور الله.

يدل على ذلك جانب الوعظ الخلوق في الكتابات المنقوشة، ومثلاً تلك التي توجد فوق ضريح: **لم أجعل أحداً يبكي، لم أسبب إيلام إنسان**؛ أو تلك التي نقرؤها في «كتاب الموتى»: **أعطى الجياع خبزاً، والعطاش ماء، وكسا العراة. إن الصالحين العادلين يتمتعون بنشوة الأرض.** وإن الخلود ليرتبط بالأخلاق.

وقد عرف تاريخ (مصر) فاصلاً طريفاً دام بضع سنين ولكن تأثيره امتد حتى شمل جميع الحضارات التالية. فقد كان للفرعون (اخناتون) في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، روح نبي. وقد قرر القضاء على الخصومات القبلية، وفرض في سبيل ذلك ديناً واحداً وإلهاً واحداً. لقد اخترع (اخناتون) التوحيد، وجهد لتحويل البشرية بتغيير وعي الإنسان بعلاقته بالإلهي.

وقد كتب إحدى أجمل القصائد في التاريخ الإنساني: **أنشودة الشمس**. «إنك تبزغين، رائعة، في وسط السماء، قرصاً حياً يطلق الحياة. وما أن تشرقين حتى تنبت النباتات وتنهض من أجلك. وعندما تستيقظ البشرية وتقف على سوقها فإنكِ أنتِ التي تأخذين بيدها».

وكذلك غنّى (اخناتون) مفهوماً جديداً عن علاقات الناس بعضهم ببعض وجعلنا نكتشف شكلاً جديداً من أشكال الحب. وللمرة الأولى نقش الناس على الحجر الصوان نقوشاً مصرية: فرعون يحتضن الملكة فوق ركبتيه. وكذلك نقرأ في الحجر أول رسالة غرام: «يا حبيبي، ما أعذب أن أذهب إلى الغدير لاستحم وأنت تنظر إليّ فأكشف لك عن مفاتن جمالي عندما يلتصق ثوبي الكتاني بجسدي ويبرز أشكال جسمي. تعال وارمقني...».

مات (اخناتون) في الثلاثين من عمره. وهبط الغسق على النيل. وسيعرف الناس بعض الغزاة من أمثال (رمسيس الثاني)، ولكن خصب التاريخ الجدير بالخلود سينقطع.

وقد وافانا الإغريق بهذه الذكريات القليلة عن (مصر) الغريبة وهي تمثل في (التوراة). ونكاد نجد المزمور الرابع بعد المائة من مزامير (داود) يحاكي «أنشودة الشمس».

وبقول وجيز، إن رؤية العالم التي نعتبرها غربية ترجع بتاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد. وهي ترتدي شكلها خارج (أوروبة)، في (مصر) وفي (بلاد الرافدين). ونحن نلقي فيها سلفاً سمات الموقف الغربي المميزة: إن الإنسان

يعارض الطبيعة التي يريد أن يكون سيدها المطلق، ويود أن يضادها بفرديته وبفكره المجرد.

وقد نجم عن انفصام (الغرب) عن منابعه الشرقية إفقار الإنسان. وغدا التباين قاسياً بالنسبة إلى الرؤية الشرقية عن العالم وهي تؤلف بين حب الطبيعة وبين التقوى تجاه الناس، وترفض الفردية الوهمية في مسعى انصهارها مع الطبيعة.

وفي مكان آخر من العالم تستمر ثقافات وحضارات في النمو دون أن تستند إلى الفرد ولا إلى المفهوم، بل تنطوي على علاقات حب الطبيعة، وعلاقات بين الناس من شأنها رفض الفردي والاستبدادي لصالح الحياة الجمعية، وهي تقتفي أيضاً علاقات مع الإلهي قوامها تحرر من أسر الماضي والحاضر على قدر سواء، وإبراز الجديد في طفو شاعري.

و(الغرب) وحده، وهو شبه جزيرة من آسية ملقاة خلف (الأورال) وعلى شواطىء (المتوسط)، يبدو، بمذهبه الثنائي وبفرديته وبمذهبه العقلي الوحيد البعد، استثناءً بائساً في الملحمة الإنسانية التي بدأت قبل ثلاثة ملايين سنة في أفريقية والتي تستمر خلال ستين قرناً في جميع القارات حتى عصر النهضة الغربية، بامتلاك أسلحة أكثر تدميراً جداً من الأسلحة السابقة، وقد استبعد (الغرب) العالم وسيطر عليه بخنق جميع الثقافات الأخرى.

إننا لا ننتقص البتة أهمية الثقافة اليونانية إذا ذكرنا أنها لم تنشأ نشأة معجزة، وأشرنا إلى منابعها الشرقية والأفريقية.

بل إننا لا نستطيع، على العكس، تعريف سماتها النوعية إلا إنطلاقاً من ذلك: تفوق المفهوم والعقل المجرد، والدور المتزايد باطراد للأفراد وللنزعة الفردية.

إن المغالطين الذين يمجدون الفرد يستخدمون مداولة المفهوم استخدام أداة سيطرة بيد هذا الفرد. وقد أعلمنا (أفلاطون) أن (كاليكلس) و(تراسيماك) يذهبان إلى

أن أسمى تأكيد للإنسان هو، بالإضافة إلى الفرد، أن تكون له أقوى الأهواء الممكنة، مع ذكاء يمده بوسائل إرضائها.

وإن رجحان الفرد، وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة، يظلان أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم، من (بروتاغوراس) الذي رأى أن «الإنسان مقياس الأشياء كلها» حتى (ديكارت) صاحب «أفكر»، وطماحه في أن يجعلنا، بتوسط المفهوم، «سادة الطبيعة ومالكيها».

وقد أدى طغيان المفاهيم إلى انحطاط فن اليونان الكبير. ويؤكد (نيتشه) أن الانحطاط قد بدأ منذ أيام (أوريپيد). والواقع أنه بتأثير (أوريپيد) في حقل الفنون، و(سقراط) «هذا الإنسان الشاذ» كما يقول (نيتشه)، ظهرت «الأنا الصغيرة» ومذهبها العقلي الذي أصاب الإنسان بالتضاؤل إذ لم يحتفظ منه إلا ببُعد واحد: الفكر التصوري. لقد ولد إنسان البُعد الواحد.

كيف يتسنى لنا إقامة نظام اجتماعي من تجمع جواهر فردة، من تجمع أفراد؟ إذ ذاك بدأ الناس يحلمون بحكومات طاغية قوية. ويحاول (أفلاطون) في طوبائياته، في «الجمهورية» وفي «النواميس»، أن يعثر من جديد على استقرار المجتمع المصري. وقد سعى (أفلاطون) إلى أن يوحي بنظرياته إلى طاغية (سيراقوزه) الذي حسب نفسه فيلسوفاً. والطغيان هو النتيجة المنطقية لتطور الأفلاطونية السياسي.

ونجم عن انحطاط منظومة المدن الإغريقية أن آلت الأمور إلى ما كان يحلم به (أفلاطون) تقريباً. ذلك أن ملكاً من الملوك سيفرض نفسه على الناس قاطبة ذات يوم: (الإسكندر المقدوني). وفي ذاك اليوم وعى (الغرب) وحدته وأصبح توسعياً.

•

هناك مثل أنموذجي عن تمجيد (الغرب) في التاريخ الرسمي الذي يزيف منظور التاريخ العام، ويلقّن الأطفال مختزلات ستكون أسس، وشروط، آرائهم السياسية

الخانية (ومثلاً تجاه الرأسمالية والاشتراكية أو الحروب الاستعمارية)، ألا وهو أسطورة (ماراثون)، (وفيما بعد، كما سنرى، أسطورة معركة (پواتيه) بين (شارل مارتل) وكتيبة فدائية عربية). وفي الحالتين، أرادوا اتخاذ هاتين المعركتين (في طرفي أوروبة القصويين) رمز احتصار الحضارة الغربية على «البرابرة».

فإذا شئنا إماطة قناع الزيف عن (ماراثون)[1] كفانا بالرغم من ذلك ألا نقتصر على تكرار رواية (هيرودوت) وألا نرى التاريخ على هذا النحو من الزاوية الإغريقية وحدها. ولقد كان (ناپوليون)، وله بعض الخبرة في ميادين القتال، يتحلى بحذر يعوز كثيراً من مؤرخينا الأخصائيين في التاريخ اليوناني. وتنقل لنا «ذكريات القديسة هيلانة» (طباعة لا پلياد ج1 ص 183-184) أقواله بهذا الشأن: «إنه لم يكن يصدق البتة أن (دارا) و(سرخس) قد ملآ بملايين الجنود بلاد يونان كلها... بل كان يرتاب في كل هذا الجزء المتألق من التاريخ اليوناني ولم يكن يرى في نتيجة تلك الحرب الفارسية الشهيرة إلا أعمالاً غير دقيقة يعزو كل طرف فيها النصر إلى ذاته: فقد رجع (سرخس) منتصراً بعد استيلائه على (أثينة) وحرقها وتدميرها. والأغريق يمجدون انتصارهم لأنهم لم يفنوا في معركة (سلامين). أما التفاصيل المضخمة التي تصف انتصارات اليونان، وهزائم أعدائهم، وهم لا يحصون عدداً. فإن (الإمبراطور) يلاحظ أنها تذكر دوماً ولكن الأغريق هم الذين يدّعونها. غير أنها مبالغات سدى لم يأت أي تاريخ فارسي على ذكرها حتى يكفل لن صحة الحكم بمناقشة التناقض».

ونحن إنما نجد على العكس في كتب التاريخ المتداولة وحتى في الموسوعات مجرد تعريض برواية (هيرودوت)، على الرغم من أن (بلوتارك) نفسه قد حذرنا سلفاً من «خبث هيرودوت» الذي كان متهماً باستثمار بلاغته في امتداح أعمال البرابرة وتعظيمها حتى «يدغدغ الأثينيين ويعود من ذلك بربح مالي عظيم».

---

(1) انظر بهذا الصدد كتاب (أمير مهدي بادي) وعنوانه: الإغريق والبرابرة (باير 1963).

وفي حالة (ماراثون) الخاصة. كانت الحادثة جد بعيدة عن خرافتها، حتى أن (ثوسيديد) لم يخصها إلا بسطرين جاء فيهما: «وبعد فترة وجيزة من سقوط الطغاة في يونان خاض الأثينيون في (ميدز) معركة (ماراثون)». (حرب الپيلوپونيز ج1 ص18).

بل إن رواية (هيرودوت) ذاتها تتيح لنا أن نحدد بصورة معقولة أكثر الحلقة التالية التي انطلقت بدءًا من تسوية حساب بين الأثينيين. ذلك أن (هيپياس)، وهو ابن طاغية (أثينة) القديم الذي ظل رئيساً للفئة الأرستقراطية الأثينية، كان قد التجأ إلى (فارس). ويصف لنا (هيرودوت) (ج5، ص 96-97) ألاعيب (هيپياس) الرامية إلى إقناع (ارتا فرنس) بغزو اليونان وإرجاع الأرستقراطيين إلى سدة الحكم في (أثينة). وقد استسلم (الفرس) بمثل استسلام (الألمان) لحجج المهاجرين من (كوبلنز) في حضهم على غزو (فرنسة). وعندئذٍ دخل أسطول فارسي بقيادة أمير البحر (داتي) المعركة: وقد أسهم (هيپياس) في المعركة، وحرض على تنظيم تمرد في أثينة يقوم به أنصاره. يقول (هيرودوت): «وقد قاد (هيپياس)، ابن (پيستراس) البرابرة في (ماراثون)» (ج6 ص 94-107). وكان يدير المعارك ويرسي السفن كلما دنت من الشاطىء وعندما نزل البرابرة إلى اليابسة كان (هيپياس) نفسه هو الذي يحدد لهم أماكن مواقعهم.

بيد أن (الفرس) لاحظوا بعد نزولهم إلى البر أن «عميلهم» (هيپياس) كان عاجزاً عن الوفاء بوعده في تعبئة شعب أثينة معه. فأخذوا عندئذٍ بالعودة إلى السفن وبدأوا بإرجاع جميع الفرسان. وفي تلك اللحظة هجم القائد الأثيني (ميلتياد) بمشاته الكماة على مشاة (الفرس) الذين حاربوا في المؤخرة حرب حماية الانسحاب إلى السفن. ولكنهم نجحوا في العودة إلى السفن وفي الأبحار مبتعدين عن شواطىء (أثينة) ليروا هل سيتمرد الأرستقراطيون هناك، ثم قفلوا راجعين إلى بلادهم وهم يحملون غنائم فازوا بها من الجزر اليونانية التي انتصروا عليها.

وبعد هذه الوقائع، تأتي دلالتها. هل استطاع (داود) اليونان حقاً سحق جبروت (جالوت) الفرس؟ كلا، أبداً: فما أن انقضى قرن من الزمان على (ماراثون) سنة 386 حتى أملى حاكم (أيونيه) الفارسي (تيريباز)، باسم الملك العظيم، شروط

(الصلح الملكي) على ممثلي (أسبرطة) و(أثينة) و(كورنثية) و(اراكوز) و(طيبة). ويحدد (كزينوفون) في كتابه: «تاريخ اليونان» (الكتاب الخامس، الفصل 1 ص 30 وما بعد) الوضع بدقة فيقول: «عندما دعا (تيريباز) أولئك الذين يريدون الإصغاء إلى شروط السلام التي أرسلها الملك، هبَّ اليونان كافة للاستجابة. وعندما اكتمل جمعهم عرض (تيريباز) خاتم الملك أمامهم وقرأ رسالته وقد جاء فيها ما يلي: «يرى الملك (ارتاكسركس) من العدل أن تكون له مدن آسية... وأن يدع سائر المدن اليونانية صغيرها وكبيرها مستقلة باستثناء (ليمنوز) و(سكيروس) اللتين ستكونان خاضعتين لأثينه كما كانتا في الماضي. وإذا رفض أحد الجانبين هذا السلام فإني سأشن عليه الحرب في البر والبحر، بأساطيلي ومالي وبمؤازرة جميع الذين يقبلونه». وعندما سمع النواب هذه الشروط رجعوا بها عندئذٍ إلى دولهم. وأقسموا جميعاً على الموافقة عليها.

هذا ما هو جلي فيما يتصل بعلاقة القوى التي يعلق عليها (ايزوقراط)، عدو (الفرس) اللدود، بقوله: «لقد أصبح (البربري) الآن هو الذي يحكم شؤون الأغريق، يأمر بما ينبغي على كل امرىء أن يفعله، ويكاد أن يسمي حتى حكام المدن... أولسنا نقصده قصدنا لسيد، فيتهم بعضنا بعضاً أمامه؟ أو لا ندعوه الملك العظيم كما لو كنا أسراه؟» (الإطراء ص 120–121).

فإذا كانت الأمور قد أعيدت على هذا المنوال إلى نصابها الأكثر صحة على صعيد الوقائع، فهل من الصحيح أن الأمر كان أمر مجابهة «الحضارة الغربية» «للبربرية» في هذا الذي جرى من (ماراثون) إلى (سلام الملك)؟

إن قناع (واركا) النسوي، على الصعيد الفني، قد سبق بألفين وخمسمائة سنة (اتنا) (فيدياس)، وهو ليس بأقل جمالاً. ويكفي اجتياز بعض قاعات في متحف (اللوفر) لمقارنة (كوره) الأغريقية بتمثال (نابيراسو) وهو يسبقها بستة قرون.

وفي الأدب، أنشئت ملحمة (كلكامش) قبل **الإلياذة** بألف وخمسمائة سنة، وبما أنها ترجمت في الفترة الأخيرة إلى اللغة الفرنسية وصارت طبعتها في متناول الجمهور الغفير، فإن في وسع أي إنسان أن يتأكد من أنها تعادل الإلياذة شاعرية وعظمة. ومن

الناحية الدينية، ظلت يونان (ميلتياد) و(ثيميستوكل) وبقيت خلال زمن طويل أيضاً في مستوى الشرك وتعدد الآلهة، بينما وصل (الفرس) سلفاً في القرن السادس ق.م. إلى التوحيد في الديانة المزدكية وبينها (زرادشت) الذي تتجلى قوته بأعظم روعتها في أجمل فصول كتاب (افستا) المقدس.

أما من الناحية الأخلاقية، فليس من النافل أن نشير إلى تضاد غريب: يحدثنا (آشيل) عن اليونان الذين أخذوا بعد انتصارهم البحري في (سلامين) ينقضون على الغرقى من (الفرس) الذين كانوا يحاولون بلوغ الشاطىء سباحة وكانوا يسحقونهم بضربات المجاذيف وكأنهم من سمك (الطون)». وذلك في حين أن الأغريق المطرودين من بلادهم كانوا يلقون من (الفرس)، بالرغم من عدائهم الشديد لهم، استقبال الضيوف في بلادهم: لقد خدم (ميلتياد) المنتصر في (ماراثون)، لدى الفرس، أول ما خدم. وعندما نفى الأثينيون (ثيميستوكل) المنتصر في (سلامين) التجأ إلى ابن (سرخس) «لينعم بالسلام وبعطايا الملك». وقد وهبه (الملك) أرضين في الأناضول حيث مات قرير العين. وقد اقترح (بوزانياس)، المنتصر في (بلاته) على (سرخس) أن يتزوج من إبنته وأن يخضع له اليونان. وخدم (كزينوفون)، مؤلف «الحملة الداخلية» في جيوش (سيروس) الشاب وحلّ (ألسيبياد)، تلميذ (سقراط) المفضل ودعي (پريكلس)، ضيفاً على (تيسافرن) وأنهى حياته في كنف الحاكم (فارناباز).

وعلى الصعيد السياسي، أخيراً، ينظر باحثون إلى (ماراثون) على أنها فوز «الديمقراطية الغربية» على «الاستبداد الآسيوي» كما لو أنهم يسقطون على الماضي مقولات اليوم السياسية ويستخدمون ذلك استخدام دعاوة. وقد يتفق أن ينزلق اخصائيون بارزون في هذا المضمار فينصرفون إلى تقريظ غريب تكذّبه كتاباتهم ذاتها عندما يرجعون من الدعاوة (للغرب) إلى تفاصيل الوقائع. وإليكم مثلاً على ذلك لدى العالم الأخصائي بالدراسات الإغريقية (فرنسوا شامو) في كتابه الجميل عن «الحضارة اليونانية» فنحن نجده يتحدث عن محاربي (ماراثون) بحماسة غنائية إذ يقول (ص 100): «لقد وقفوا في وجه آسية التي كانوا يعرفون حق المعرفة مدى قوتها وثروتها وعظمتها وهي كلها تقوم على أساس رضوخ الجماهير البشرية لنزوات حاكم مستبد

مطلق، وذادوا بالسلاح عن المثل الحقوقي الأعلى لمدينة من البشر الأحرار... ولم يحاربوا من أجلهم وحسب، بل حاربوا أيضاً في سبيل تصور عن العالم كان يترتب عليه أن يغدو فيما بعد تراثاً مشتركاً في (الغرب)». وبالرغم من ذلك فإن هذه الغنائية الغربية العسكرية تلقى بصورة سيئة نقيضها فور تحليلنا هذا «المثل الحقوقي الأعلى لمدينة من البشر الأحرار» التي يعلمنا المؤلف نفسه (ص 272) أنها كانت مؤلفة من زهاء (40،000) مواطن من أصل جملة السكان وعددهم (300،000) نسمة وهم يشتملون على فئات ثلاث: (110،000) من العبيد و(40،000) أسرى من الأغراب، وكانت النساء محرومات من أي حق من الحقوق. ولعل أفضل تسمية يمكن أن نطلقها حقاً على هذه «الديمقراطية» هي: «الأوليغارشية الاستعبادية»... اللهم إلا إذا قبلنا جواز أن نسمي «ديمقراطية» النظام الذي يقبل التكيّف مع نظام الرق. ولا تزال لهذه المفردات إلى اليوم فائدة سياسية بديهية.

أضف إلى ذلك أن الكتاب نفسه يبين لنا كيف نجم عن انتصار (ماراثون) سيطرة (أثينة) سيطرة شاملة، وقد استطاعت تحويل اتحاد المدن الأغريقية السابق إلى إمبراطورية أثينية واستولت في غضون ذلك على خزينة (ديلوس) الاتحادية ونقلتها إلى (أثينة). وعلى هذا النحو نقرأ أيضاً (ص110) أن (پريكلس) «انتهى إلى إقرار مذهب الإمبريالية الذي كان معاصروه يرضون به إلى حد كبير». وهذا الكتاب ليس بدعاً في بابه. ذلك أن الأمر، على العكس، يرجع إلى أن تاريخ (الغرب) بأسره إنما يعلم على هذا المنوال. حتى أن باحثينا «الغربيين» قد ألفوا منذ نعومة أظفارهم اعتبار الديمقراطية نظاماً يتسع كل الاتساع لقبول استغلال الرقيق واستغلال المستعمرات. أي الاستغلال «الإمپريالي» كما كانوا يقولون بصدد الأغريق.

وفي وسعنا الإكثار من ذكر الأمثلة على ثقافة الأسطورة «الغربية». ويختتم (روبرت كوهن) كتابه عن «اليونان وإسباغ الصبغة الهيلينية على العالم القديم»، وهو كتاب ظل منذ أربعين عاماً ونيف المرجع الأساسي لطلاب التاريخ، يختتم على النحو الآتي كتابه بعد أن أثنى فيه على فتوحات (الإسكندر) فيقول (ص 396): «لقد غزا

(الإسكندر) (الشرق). وما أن ظهر (الإسكندر) حتى امتزج تاريخ اليونان، وإلى الأبد، بتاريخ الكون». ومن الجلي أن (الإسكندر) قد استولى حقاً على مملكة (الأخمينيين)، ولكنه، حتى عندما أضاف إليها (البنجاب) و(السند) حيث مرّ، فإن من المبالغة المغرضة إلى حد ما أن نشبّه ذلك بالاستيلاء على (الشرق) كله، بل وعلى الكون. فقد كانت توجد سلفاً في أيام (الإسكندر) نفسه (هند)الأناشيد (الفيدية)، هند (الأوبانيشاد) (وبوذا)، و(صين) (لاو-تسو) و(كونفوشيوس) وشعوب كثيرة أخرى كانت تجهل وجود (الإسكندر) وأسطورته.

غير أن حقل الرؤية الغربي يحدّد العالم بحدود أفقه الخاص.

II ـ التقليد الروماني

أصبحت (رومة)، بعد وفاة (الإسكندر)، وريثة الأهداف الإمبريالية الكبرى. وغدا (الغرب)، للمرة الأولى، حبيس **المبرد** الروماني. وقد تمثلت (رومة) الثقافة الأغريقية، ولكنها زرعت تنظيمها وجيشها.

ولما كان (الغرب) يُعتبر مركز العالم، فإن الباحثين يتحدثون عنه حديثهم عن المعمورة، في حين أن شعوباً كبيرة كانت تعيش، وتعمل، وتبدع، في تخومه. وهي شعوب نجهل جميعنا، باستثناء الأخصائيين، كل شيء عنها.

وقد ظل الطغيان الروماني يغطي بزبده العالم خلال خمسة قرون.

وفي معمورة تضم عشرين مليوناً من البشر، لا نجد سوى (200،000) مواطن روماني. وهذا ما يطلقون عليه، هنا أيضاً، اسم «الجمهورية» الرومانية! ومن النافل أن نسهب أكثر من ذلك في الكلام على هذه الحقبة القاتمة من حياة (رومة)، وفيها استعيض عن الابداع بنهب الثروات والثقافات. وبهذا الاعتبار كانت (رومة) تصلح لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى.

إن سعة الإمبراطورية الرومانية، ومركزيتها، وبيروقراطيتها، قد أدت كلها إلى سقوطها. وأن ثورة العبيد بقيادة (سبارتاكوس)، وثورة حلفاء (رومة) الذين يشكلون شعوب (لاتيوم)، وثورة الشعوب المضطهدة، وثورة (سرتوريوس) في اسبانية، و(ميتريدات) في آسية، وتهديد قراصنة (كليكيا) السفن في البحر الأبيض المتوسط، كل ذلك قطع شيئاً بعد شيء لوامس الأخطبوط الذي أمسى شديد الوهن جداً.

ومنذ ظهور المسيحية، ثم باسم ما أطلق عليه خطأ اسم «الإنسانيات»، ذهب قائلون إلى أن معرفة اللاتينية هي حجر الأساس في ثقافة الإنسان الغربي. وبالرغم من ذلك فإن الرومان هم الشعب الوحيد من شعوب العالم القديم الذي لم يقدم لنا شيئاً في المجال الثقافي.

لقد ظلت اللغة اللاتينية خلال زمن طويل لغة الكهنة التقليدية، وظلت كذلك، وخاصة، لغة خدّام النظام القائم. ولا شيء مثل خطب (شيشرون) و«تاريخ الرومان» الذي كتبه (تيت ليف) بقادر على صنع محافظين طيبين! إنني لا أعترض تعليم اللاتينية، ولكن في (معهد فرنسة) مثلما يعلمون السنسكريتية، وليس باعتبار اللاتينية مادة أساسية في التعليم «المدرسي». ولا سيما ونحن ما زلنا نحرم الطالب في المدارس الثانوية من الاطلاع على ثقافات الهند والصين وأفريقية والإسلام.

إن فن النحت الروماني ليس سوى نسخة عن الفن الأغريقي، نسخة ميزنة بواقعية طفيفة تنمّ عن ذوق سمج.

إن الرومان لم يتحلوا إلا بخصلتين: القوة العسكرية التي أتاحت لهم نهب العالم، وتنظيمهم البيروقراطي. فلم نتحدث عن تفوق حضاري؟

لقد انهارت هذه الإمبراطورية الرومانية الواسعة بتأثير اندفاع مزدوج: ففي القرن الرابع، الغزوات البربرية التي قطعت الطرق البرية الكبرى؛ وفي القرن السابع، التوسع العربي الذي قطع الطرق البحرية.

وخلال عدة قرون، شاهدنا عندئذٍ تقهقر الصيغة الرومانية التاريخية بالتدريج: وقد عادت (رومة) قريةً في إطار الاقتصاد الإقطاعي المجزّأ.

III ـ التقليد المسيحي

جرت العادة بالكلام على أوروبة الغربية والمسيحية. ولكن عن أية مسيحية يتكلمون؟ إننا سنعود إلى ذلك في خاتمة هذا الكتاب. ولكننا نلاحظ سلفاً أن المسيحية منيت، منذ القرن الأولى، بشوب الفكر الأغريقي.

وقد ظهر سنة 1906 كتاب للأب (لابرتونير) بعنوان «المثالية والواقعية المسيحية». ومن الطريف أن أعيدت طباعته سنة 1968. ونحن نجد المسيحية، للمرة الأولى، تنفصل عن تقليد أغريقي كان قد جعل منها ما أسماه (نيتشه) بازدراء صائب: «أفلاطونية الشعب».

ونحن ندرك اليوم أن الجانب الأصيل في المسيحية هو الجانب الشرقي. وعندما شاء الباحثون أن يسكبوا في قالب الفكر الأغريقي تصوراً عن الحياة بعيداً غاية البُعد عن النزعة الهلينية أدخلوا إلى (الغرب) مسيحية أفسدتها تماماً الثنائية اليونانية والمثالية اليونانية على الصعيد الفكري النظري، وأصابت بنيات الإمبراطورية الرومانية تنظيمها بتحول جذري[1].

ففي المسيحية بعض انبجاسات، ومثلاً لدى (جواشيم دي فلور) (الذي استطاع أن يعرف خلال أسفاره إلى الشرق الأدنى فلسفة الفرس «النبوية» قبل أن يبني طوبائيته التنبوئية الخاصة، وهي منطلق المهدية الثورية في أوروبة)، أو لدى (سان جان دي لاكروا) الذي يدنو تصوفه دنواً كبيراً من تصور المسلمين الذين استطاع

---

(1) انظر بهذا الصدد البيان الذي نشره اثنان وعشرون من علماء اللاهوت في العالم الثالث في أعقاب اجتماعهم في دار السلام بين 2-12 آب 1976 وفيه يذكرن «بأن المسيحية قد ولدت في آسية وانتشرت في أفريقية قبل ذيوعها في أوروبة»

أن يطلع على ترجمة آثارهم إلى اللغـة اللاتينيـة في جامعـة (سـالامنكا) أو أيضـاً تصـور العلـم (ايكارت).

ولكن مسيحية الـمؤسسات التي حـددت شـكل الديانـة الـمسيحية منـذ عهـد الإمبراطور (قسطنطين) إلى يومنا هذا، قد أفسدها الفكر الأغريقي والتنظيـم الرومـاني، أفسدها (الغرب).

إن التنظيم التسلسلي يصون للبابا الاسم الروماني القديم وهو الحـبر الأعظـم[1]، وقد ترعرعت الـمؤسسة كلها في قالب الإمبراطورية الرومانية.

وهـذا التقليـد القسـطنطيني في (الكنيسـة) يمضـي في إتجـاه يضـاد تقليـد العنايـة بالشؤون الأخروية، وهذه الغايـة هـي لارومانيـة بصـورة قويـة، وإن تكـن تمثـل تقليـد الـمسيحية الأصلية وريثة الشرق الأدنى.

(1) Pontifex Maximus.

الفصل الثاني

الغرب عرض

لم يبقِ عصر النهضة «معجزة» كما لم تبق ثمة «معجزة يونانية».

وإن خلق مجتمع تسوده المنافسة وخصومة الناس بعضهم مع بعض في إطار «السوق» قد أدى إلى عقائدية (= إيديولوجيا) تبرّر الممارسة وتحوّل التصور السابق لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالله.

إن علاقة الإنسان بالطبيعة على النحو الذي يتميز به عصر النهضة هي علاقة فاتح براضخ.

كما أن عصر النهضة يستند إلى نوع من علاقة الإنسان بأقرانه. وهذه العلاقة فردية المنزع بصورة أساسية، ومنها سيولد رجل المشروع، بالمعنى الأفضل، والمعنى الأسوأ، لهذه الكلمة. وهذه الإرادة، إرادة الربح والسيطرة هي أيضاً إرادة (الغازي) الذي لا يتردد في اقتحام تخوم العالم المعروف، ولا في تدمير القارات والحضارات.

وقد أقام عصر النهضة كذلك علاقة جديدة بين الإنسان والله. وطرح بهذا الإعتبار علامة استفهام كبرى. وهذا بلا مراء أكثر الأوجه إيجابية في ذاك العصر. ذلك أن عصر النهضة إنما استهدف طرح مشكلة الإنسان بإزاء ضروب المذاهب الإعتقادية القديمة.

وللـمرة الأولى أخذ العالم لا يبدو في شكل طائفة من الأجوبة، بل على العكس، في شكل طائفة من الأسئلة، وبذا بدأ أول انعطاف كبير.

ويلي ذلك واقع أن الإنسان، بوصفه فرداً، لم يعد يشعر بأنه مسحوق. وأن تأكيد النزعة الفردية حادث أساسي.

وأخيراً، بدأت السيطرة على الطبيعة تقنياً، بكل ما تنطوي هذه السيطرة عليه من إيجاب، ولكن أيضاً من سلب. وهذه السيطرة تتجلى في الواقع، وبالضرورة، في حبس الـمعرفة في حدود جانبها التصوري.

إن الـمفهوم أداة مداولة الطبيعة والإنسان.

وإن الإنسان الواحد البُعد الذي بدأ الـمذهب العقلي السقراطي برسم خطوطه الأولى يزداد تأكداً في مغامرة عصر النهضة. وأن نقطة تطبيق هذا الـمذهب العقلي هي إرادة الربح والسيطرة التي تميز الرأسمالية الناشئة.

ومنذ ذلك الحين جاء بَعْد الدين الذي يبشّر بالصبر، دين ضمني قوامه تحريض الرغبة تحريضاً دائباً.

ونحن نعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة في الثقافة الغربية، وفي النمو (الفاوستي) الذي توحي به. وهذا الأنموذج (الفاوستي) قد ولد مما يسمى عصر النهضة الغربية التي لم تكن ظاهرة ثقافية وحسب، بل أيضاً مولد الرأسمالية والاستعمار الـمواكبين.

الرأسمالية، أي الـمجتمع الذي خلق الإنسان الغربي ذا البُعد الواحد: ذاك الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيات نمواً لا نهائياً أن يروي غلة إرادته في السيطرة والربح.

والاستعمار، أي الـمجتمع الغربي الذي يزعم أنه يتخذ هذا الإنسان التقني مقياس الأشياء كلها، ومركز الـمبادهة التاريخية الوحيد، ومبدع القيمة الوحيد، ومن

ثم، من ينكر أو يهدم جميع الثقافات اللاغربية، وكل الطرائق الأخرى التي تتناول بالفكر وبالحياة علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإلهي.

إن (فاوست) هو الرمز المأساوي لثقافتنا الغربية.

ومنذ أواخر القرن السادس عشر، حدّد (كريستوفر مالرو) في «التاريخ المفجع للدكتور فاوست» شعار الحضارة الجديدة.

بدماغك القوي، يا (فاوست)، صِرْ الها...

سيد العناصر كافة، وربها.

وهذا الشعار قد سبق بنصف قرن وعد (ديكارت) بعلم «يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها».

•

لقد اتبعت حضارتنا الغربية في نموها من القرن السادس عشر حتى نهاية القرن العشرين توجيه موضوعات ثلاث.

1 – **موضوعة رجحان الفعل والعمل** باعتبار ذلك قيمة أساسية. يقول (فاوست) (غوته): «إنما يبدي الإنسان عظمته كلها حين يعمل عملاً دائباً موصولاً». ولقد كانت الثورات البرجوازية (فاوستية)، ثورة (كرمويل)، ثورة (الاستغلال) الأمريكية، ثورة (روبسپيير). وأقرّ المتزمتون، مثل (اليعاقبة)، ديانة العمل. وولدت الماركسية في هذه الرقعة الغربية. وكتب (ماركس(منذ رسالته لنيل درجة الدكتوراه: «إن (بروموثه» يشغل في التقويم الفلسفي المنزلة الأولى بين القديسين والشهداء». وعنده أن صورة (بروموثه)، وصورة (فاوست) تغطي إحداهما الأخرى: ويقول (و. لينخت): «إن (فاوست) هو الأثر الشاعري الذي كان (ماركس) يفضله».

ويدين (ماركس) للفلسفة الالمانية المدرسية، فلسفة (فيخته) و(هيجل)، بهذا الرجحان في تقديم الفعل بوصفه خلق الإنسان خلقاً موصولاً. وهو يستخلص قيمة العمل الأولي وتصور المجتمع على اعتباره تنظيماً للعمل من الاقتصاد السياسي الإنكليزي لدى (آدم سميث) و(ريكاردو) اللذين لم يريا في الإنسان إلا الإنسان العامل والمستهلك. وهو يمتح من (سان سيمون) رسول المجتمع الاقتصادي رؤية (فاوستية) عن الاشتراكية.

وعلى هذا فإن تمجيد العمل تمجيداً وحيد الجانب هو إذن بآن واحد تقليد برجوازي وتصور اشتراكي. وقد كان من النادر، حتى هذا الربع الأخير من القرن العشرين، حتى سنة 1968، إعادة النظر في الموضوعة القائلة بأن الإنسان لا يحقق ذاته تحقيقاً تاماً إلا بالفعل وبالعمل. ومنذ سنة 1968، بوجه خاص، بدأ تمجيد **قيم العيد وقيم الرقص باعتباره رمزاً لفعل الحياة**، أي للازدهار بحركات لم تبق مجرد حركات نفعية أو مراسمية، حركات العمل أو حركات المجاملة، الحركات التي تفرضها علينا من خارج الآلة أو المواضعات الاجتماعية، بل تلك التي تفصح عن عفويتنا العميقة، وهي حركات الشعر والابداع الحر، أو كما كان (نيتشه) يقول: «حركات (ديونيزوس) بأكثر منها حركات (ابولون)».

2 – أما الموضوعة الثانية فإنها **موضوعة رجحان جانب العقل**. ومن الجائز أن نصيغها على النحو الآتي: إن العقل قادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم أن يحلها. وهذه هي السمة المميزة للمذهب العقلي الكبير، مذهب (سپينوزا) أو (هجل)، وهو يرى أن العقل يحل مشكلة الغايات – أو المذهب العقلي الصغير – مذهب وضعية (أوغست كونت) الذي يرى أن العقل يحل مشكلة الوسائل، وأن كل مشكلة أخرى هي مشكلة لاهوتية أو ميتافيزيائية، وإذن مشكلة زائفة. وهذه الوضعية قد أنجبت المذهبية العلمية والتكنوقراطية. وكلتاهما تؤلف ديانة وسائل، ديانة حقيقية: إن العلمية والتكنوقراطية تطرحان دوماً سؤال: **كيف؟** ولا تطرحان البتة سؤال: **لماذا؟**

وفي مثل هذا التصور الوحيد البُعد ينحل الفكر إلى الذكاء وحده. ولا يجد فيه الحب، ولا الإيمان، ولا الشعر، مجالاً. بل نحن ننسى أن الجنون هو الملح الذي يحمي العقل من الفساد. ولذا، هنا أيضاً، ثار طلابنا سنة 1968 وهم يرفعون شعار: «لنكن عقلاء، ولنطلب المحال».

ومن الجائز أن نميز في تاريخ البشرية مراحل أساسية ثلاثاً: مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الإنسان، وحيث، من ثم ينبغي على الإنسان أن يقاتل وينافح لمجرد البقاء. ومرحلة تجاوز قدرة الإنسان قدرة الطبيعة. وأخيراً المرحلة التي نعيشها منذ منتصف القرن العشرين وفيها **تجاوز قدرة الإنسان طاقة الإنسان**.

ونحن، في المرحلة الأخيرة التي لا تكاد تبدأ، ما زلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية، ولا أن نسيطر على **وسائلنا**.

إن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث:

- تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك.
- تحيل الفكر إلى الذكاء.
- تحيل اللانهائي إلى الحكم.

إنها حضارة مؤهلة للانتحار.

انتحار **لفقدان الهدف**، يشهد على ذلك ضروب الفرار إلى المخدرات وانتحار المراهقين بأعداد أكبر في الأصقاع الأغنى.

انتحار **لإفراط الوسائل**، يبرهن على ذلك مثلاً المنظور الجائز لنضوب المصادر الطبيعية والتلوث، وذلك نتيجة لازبة لتصور لا يرى في الطبيعة شيئاً آخر سوى أنها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة، والمنظور بتصرف بوسائل هدم الحضارة بهذين الإعتبارين.

3 – **والموضوعة الثالثة في حضارتنا (الفاوستية)** هي موضوعة ما اسمية، بالرجوع إلى عبارة (هجل)، موضوعة **رجحان «اللانهائي السيء»** أعني اللانهائي الكمي وحسب.

وباسم هذه الموضوعة أمكننا الإعتقاد بإمكان لانهائي في النمو، وأن نعرّف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً في الإنتاج وفي الاستهلاك.

وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا كما لو أن كل ما هو ممكن تقنياً أمر مرغوب فيه، وضروري، سواء أكان ذلك في صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد، أم صنع سيارات أو طائرات أكثر سرعة باطراد، حتى ولو لم يستهدف الذهاب بها إلى أي مكان، أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر يستطاع، حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرض علاجي مسرحي وضحيته.

وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا المسماة «متطورة» تبع المبدأ الذي كان فيما سلف مبدأ المغالطين: خلق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء، من أجل اللجوء من ثم إلى إنتاج وسائل إروائها.

وفي مثل هذا المجتمع الذي لم يكن سكونياً، بل حركياً، وحيث تتغلب الحركة على الانتظام، سيولد مفهوم «التنمية». والتنمية، في دلالتها الأولى، هي بادىء ذي بدء، في مستوى الفرد، ازدهار جميع إمكاناته الخاصة: إمكانات جسدية في نمو جسمه وقوته ومرونته؛ إمكانات فكرية في الابداع والنقد والإسهام في الابتكارات الإنسانية وفي الآراء الانتقادية لدى سائر البشر، سواء منهم السابقون أو الحاضرون، إسهام مبدع وانتقادي هو قوام الثقافة؛ إمكانات روحية في العلاقات الأخوية وفي علاقات الحب مع الآخرين، وفي الإسهام الجمعي يشارك فيه كل امرىء مسؤول في مشاريع مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصول للإنسان في هذا العمل المبدع الأولي الدائب الذي به يتكشف حضور الإلهي في الإنسان.

إن تحقيق هذه التنمية، تنمية الأفراد، يشترط في المجتمع الشامل الأوفر بنيات ومؤسسات تتيح في كل مرحلة ازدهاراً أقصى في هذه تومكانات: إنتاج، وتوزيع، خيرات مباشرة (غذاء، سكن، لباس، إلخ.) على ألا يكون ذلك عائقاً في وجه الحياة الأولية، وأن يؤلف قاعدة سليمة لنماء سائر أبعاد الحياة الثقافية والروحية؛ علاقات اجتماعية تتيح إسهام كل امرىء إسهاماً أعظمياً في إنضاج، وفي تحقيق، مشروعات مشتركة، ومن ثم، تتصف بأنها لا تخلق البتة ضروباً من التمييز العميق ولا من المجابهات المسرفة في العنف على نحو أن يجد الأضعفون فيها أنفسهم مسحوقين أو مشوّهين؛ وبكلمة واحدة، خلق مجتمع يكفل لكل امرىء الحرية والمسؤولية ووسائل نموّه الشخصي باتساق مع نمو الآخرين جميعاً.

وما سبق ليس سوى طائفة من الإيحاءات التي يمكن اعتبارها معايير التنمية. وهذه المعايير تجعلنا نرى أن ليس بثابت أن تبدو مثل هذه الجماعة القبلية من الهنود في أمريكا أو في أفريقيا وهي تعيش في الغابات أو في السهب أو تبدو مثل هذه القرية في (بالي) أو مثل هذه الطائفة الصينية أقل «نمواً» وتطوراً من المجتمعات التي تقر الرق والمجتمعات الإقطاعية والرأسمالية التي تميز (الغرب).

ولكن ما تدعوه بمجتمعاتنا الغربية الحالية «نمواً» أو تطوراً إنما يعرّف بمعايير أضيق، وهي معايير وحيدة الجانب، معايير اقتصادية: الازدياد الكمي في الإنتاج وفي الاستهلاك دون الرجوع إلى مشروع إنساني أو إلى صفة الحياة. ونحن إنما نقارن اليوم، ونصنف تسلسل المجتمعات والشعوب بحسب هذه المعايير التي تعتمد «الناتج القومي الخام».

وهذا التعريف للنمو يستند إلى موضوعة ترى أن الازدياد الاقتصادي هو المعيار الوحيد لتقدير جميع أشكال الحياة الاجتماعية، وأن هذا الازدياد لا يعرّف إلا تعريفاً كمياً، بصرف النظر عن أية غائية إنسانية، وبالنجوع التقني وحده، ولو كان نجوعاً مدمراً، وبالتنظيم الاجتماعي ولو انجب الاضطهاد والانخلاع.

زيادة الربح أم تنمية الإنسان؟ لا بد من الاختيار. إن الأقطار المسماة «متطورة» تعارض اليوم الأقطار المسماة «متخلفة» والتي يطلقون عليها رياءً اسم «البلدان النامية» في حين أننا كلنا نعلم أن الهوة بين هاتين الفئتين لا تكف، على العكس، عن الاتساع.

ينتج عن ذلك أن ليس من الممكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصاباً متبادلاً بين الثقافات إذا لم نبدأ بتحليل الآليات التاريخية التي منعت، أو زيفت، هذا الحوار إلى اليوم، وأفقرت معايير المقارنة، ولا سيما شروط عدم التوازن الاقتصادي المطّرد بين (الغرب) وبين (العالم الثالث)[1].

ومن اليسير البرهان على النظرية الآتية: إن «النمو» و«التخلّف» يرتبطان برباط جدلي. وإن علاقتهما المتبادلة هي علاقة شرط وإنجاب. وبعبارة مشخصة على نحو أعظم، إن شرط «نمو» (الغرب) إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبة وإلى أمريكة الشمالية، وبالمقابل فإن (الغرب) هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً.

إن التخلف هو التعبير الدال على علاقة استغلال بلد بلداً آخر.

وبعبارة ثانية، إن النمو والتخلف عنصرا منظومة واحدة، هي المنظومة الرأسمالية. وإن تراكم الرأسمال الأولي، ثم الإنتاج الموسّع (الذي يسمى الآن زيادة) قد تطورا خلال مراحل عدة: إبادة هنود أميركة بدءًا من القرن السادس عشر، نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن وأراضي أمريكة التي قلّ سكانها بنتيجة تلك الإبادة الجماعية، ثم، بدءًا من «الثورة الاقتصادية» (التي جعلها التكديس أمراً ممكناً) لم يعد الاسترقاق يسمح بالإفادة من التقنيات الجديدة، وأن إلغاء الرق، وبدء «الحركة الاستعمارية» بالمعنى الصحيح، أي السيطرة السياسية

---

(1) لقد تمّ البرهان على ذلك مرات كثيرة قام بها (والتر رودني) بالنسبة إلى أفريقية «كيف جعلت أوروبة أفريقية متخلفة». وقد أفدنا في هذا الفصل إفادة كبيرة من آرائه، كما قام بها (باران) بالنسبة إلى الهند، و(جوزه دي كاسترو) بالنسبة إلى أميركة اللاتينية.

والعسكرية على أفريقية وعلى القسم الأكبر من آسية لتأمين الاستثمارات ذات الريع الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوة.

وأخيراً، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة، وتوسع الشركات المتعددة الجنسيات: لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات، وهي غريبة عن حدود الدول سواء في (الغرب) أو في سائر أنحاء العالم، تنظّم نهب العالم الثالث، لا على السلم القومي كما كان الأمر، بل على السلم العالمي، سواء بالإستناد إلى قوة عظمى (مثلاً الولايات المتحدة) من أجل توجيه اقتصادها وسياستها[1] واستخدام جهازها العسكري (كما جرى في غواتيمالا أو في ڤيتنام) تارة، أو باستخدام مؤسسات دولية في سنة 1976، وهي تنهض داخلها بدور حاسم تارة أخرى.

ونحن سندرس تباعاً هذه المراحل.

وليس ضرورياً أن نسهب كثيراً في الكلام على المرحلة الأولى. مرحلة إبادة الهنود إباحة جماعية[2]. فمن العسير الارتياب في بداهتها. وذلك ليس نتيجة تفوق ثقافي أو إنساني (في «التنمية» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة)، بل لأن مولد المجتمع الجشع في (الغرب)، وهو يستند إلى أساس الربح والسيطرة، قد أتاح الإفادة، على سلم لم يسبق له مثيل في الماضي، من الاختراعات التي أخذتها (أوروبة) من ناحية ثانية عن الصينيين وعن العرب: بحرية تفيد من أجهزة دفة السفينة ومن البوصلة، وهي

(1) وقد صاغ وزير الدفاع الذي كان في الوقت ذاته أحد مديري (جنرال موتورز) أفضل صياغة تغطية ذلك بقوله: «إن ما يصلح للولايات المتحدة يصلح لشركة (جنرال موتورز)».

(2) انظر بهذا الصدد: الكتاب الأبيض لإبادة الجنس في أمريكة - وقد أصدره (ألبير جوليان) باريس - فايار 1972).

تيسّر إمكان الـملاحة البحرية إلى مسافات طويلة، وكذلك استخدام البارود والأسلحة النارية بوجه خاص.

وقد نجم عن انتقال أوروبة من الإقطاع إلى الرأسمالية، وعن أن هـذه الـمنظومة الاقتصادية والاجتماعية الجديدة قد جعلت أوروبة تمضي في درب توسع دائب، نجم حافز البحث عن قوانين الطبيعة للسيطرة التقنية عليها واستغلالها استغلالاً اقتصادياً، وصنع أدوات العمل وتنظيمه. وعلى هذا فإن التفوق الأوروبي لا يرجع إلى تفوق ثقافي، بل إلى النفع الذي متحته أوروبة من قطاعين: البحرية، والأسلحة. ففي عصر الحرب بالقتال الجسدي الـمباشر كانت دروع (بنين) البرونزية أجمل، ولكنها أقل نجوعاً من مدافع (البرتغاليين) البرونزية!

وعندئذٍ بدأ قنص ثروات العالـم العظيم.

في أفريقية الشمالية أولاً. فمنذ سنة 1415 استولى (البرتغاليون) على (سبتة) (مقابل جبل طارق) وبدأوا بالتغلغل إلى (الـمغرب). وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر سيطروا على شواطىء (الـمغرب) الأطلسية. وتجاوزوا سنة 1495 رأس الرجاء الصالح. وكان جوهر ما في الأمر طلب الاستيلاء على الذهب والعاج من أفريقية الغربية، ثم على القطن من الهند.

ثم إن أسباب تخلف أفريقية، مثلاً، لا ترجع إلى داخل الـمجتمعات الأفريقية، بل هي وليدة علاقة الاستغلال الخارجي.

وإذا أردنا إيضاح ذلك حسن بنا أن نبين أولاً حالة أفريقية في مستهل القرن الخامس عشر قبل الغزو الأوروبي.

فمن الناحية الاجتماعية، بوجه عام، كان ثمة، بالرغم من بعض الفوارق الـمحلية، مجتمع اجتماعي من النمط القبلي: وكان العمل يجري داخل الأسرة الـموسّعة (على خلاف النظام الإقطاعي حيث كان القن يقدم عمله للسيد الذي يملك الأرض وعلى خلاف النظام الرأسمالي حيث يُشترى العمل بالـمال).

وقد كانت الزراعة موضوع النشاط الأساسي، بتقنية معقدة سلفاً: زراعة المصاطب، تنويع الزراعات، سماد نباتي، ري بفيض خاضع للمراقبة، تناوب المزروعات، إلخ.

إن زراعة الحبوب، واستخدام الأدوات الحديدية، والفخار، كل ذلك يرجع إلى القرون الأولى للميلاد. وقد كان الفارق الرئيسي عن أوروبة الإقطاعية، ثم عن أوروبة الرأسمالية، إنما يمثل أكثر ما يمثل في أنه فارق سلم ومقياس: لقد كان الاقتصاد اقتصاد غذاء، لأنه لم يكن ثمة سيد إقطاعي، ولا مالك رأسمالي، ولا رب عمل يوجب مشروعه الاستغلالي تجمع العمال، وتكثيف العمل. (وقد استمر هذا الاقتصاد حتى الاحتلال الاستعماري، كما سنذكر فيما بعد، واقتضى وحدة الزراعات بحسب مصلحته وحدها، ولذا نجمت عنه مجاعات كبرى في أفريقية أو في الأمازون أو في الهند).

بيد أن من الواجب ألا نبخس الإنتاج غير الزراعي، الإنتاج الحرفي، حقه: فقد كان الأوروبيون، عبر أفريقية الشمالية، يقدرون خير تقدير صناعة الجلود المغربية يدبغها ويزينها الـ (هوسا) والـ (ماندينكيون) في شمال (نيجيريا)، وعندما وصل البرتغاليون إلى مملكة الكونغو القديمة جلبوا منها أقمشة مصنوعة من ألياف النخيل المرهفة بما يضاهي أجمل المنسوجات الأوروبية؛ وكانت قطنيات (غينية) أمتن من قطنيات (مانشستر)؛ وكان نحاس (كاتنكا) و(زامبيا)، وحديد (سيراليون) أفضل نوعاً مما صار يستورد عنوة فيما بعد.

وبوجه عام، لم يكن الفارق الأساسي فارق جودة المنتجات بل فارق مقدارها: إن تقسيم العمل في المشاغل – مشاغل الغزل، والنسيج، والتطريز، إلخ – كان يتيح إنتاجاً بكميات أعظم جداً من إنتاج الصناعة اليدوية الأفريقية.

وعلى الصعيد السياسي، لم تكن يوجد قبل دخول الأوروبيين سوى عدد قليل من الدول الكبرى لأن تشكيل الدول الكبرى يفترض ترسباً اجتماعياً وإنشطاراً طبقياً يتضمن سيطرة. وهذا الترسب الذي يقود إلى تشكل الدولة كان يستند في أفريقية،

أكثر ما يستند، إلى تعارض الرعاة والزراع: ففي أفريقية الغربية كان الزراع بوجه عام، وهم (الماندينكيون) و(الهوسا)، يسيطرون على الرعاة (فولاني) حتى القرن التاسع عشر. وكان الأمر على العكس في أفريقية الشرقية.

وقد تشكلت الإمبراطوريات الكبرى عندما زال المجتمع الجماعي، وعلى هذا النحو ظهرت الدول التجارية (حتى ولو كانت فاعلياتها الأساسية زراعية: دولة (غانة) التي ترجع إلى القرن الخامس الميلادي والتي بلغت أوجهاً بين القرنين الرابع والتاسع، ودولة (مالي) - بين القرنين 13-14، ودولة (سونغاي) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر). وقد نتج عن المقايضة بدء الاقتصاد النقدي (الذي كانت وسائل المبادلة فيه هي الملح والأقمشة والحديد، وكانت في مجال المنتجات الثمينة النحاس والذهب).

وأما تجارة المسافات البعيدة فقد أدت إلى تقوية سلطة الدولة وإلى اتساع المدن الكبرى: (فالاطا)، (تومبكتو)، (كاو)، (جنّ).

وعندما بعث (سسيل رودس) تجارة لنهب (زمبابوي) (التي ستسمى زمبيزي)، أعجب هؤلاء الرجال بأطلال ثقافة (زمبابوي). ومن الجدير بالملاحظة أن جميع مناجم النحاس والذهب كانت موضع استثمار في القرن الخامس عشر قبل وصول الأوروبيين الذين عمدوا، هنا أيضاً، إلى تغيير سلم هذا الإنتاج.

سمة مميزة: **لم يكن الرق البتة طرازاً من طراز الإنتاج** قبل وصول الأوروبيين إلى أفريقية. وغاية ما في الأمر أن الأسرى كانوا يستخدمون في بعض الأحيان بوصفهم رقيقاً في المنازل عندما انحل المجتمع الجماعي.

وبقول وجيز، لم يكن ثمة قبل الإلتقاء بأوروبة إلا فارق طفيف، في مستوى الثقافة، وكان الفارق الأساسي نتيجة تفجير الرأسمالية الإنتاج تفجيراً كمياً.

وأن أول انفصام كبير قد حدث بعد إبادة هنود أمريكة. وقد شرع غزاة كبار طغاة بهدم حضارات عظيمة عريقة وذبح الشعوب كما فعل (هرمان كورتز)

بـ (الأزتك) في الـمكسيك، و(بـدرو دي أزڤيـدو(بالـ (مايـا)، و(بـيزار) في (الآنـد). وعندمـا تشـتت شمـل الهنـود بنتيجـة الأمـراض الأوروبـية الـتي لـم تكـن معروفـة في الأمريكتين، مثل الجدري أو الزهري (وقد أبيد السكان الـمحليون الهنود إبادة تامـة في جزر مثل كوبا)، وعندمـا وعـى الفـاتحون الإمكانـات الهائلة في القـارة الأميركيـة مـن الذهـب والفضة والـمنتجات الاستوائية وجدوا أنفسهم عاجزين عن استغلالها، لا سيما وأن الهنـود كـانوا يعيشـون قبلئـذٍ مـن الصيـد ولا يسـتطيعون التكيـف مـع العمـل في الـمناجم وفي الـمزارع. وكانت أوروبـة في ذلك الحـين فقـيرة جـداً في السـكان، فـلا تستطيع أن تقدم اليد العاملة الضرورية.

وعندما أصبحت الرأسمالية الأوروبية مركز منظومـة عالـمية أعـادت الـرق إلى الوجود، وأرجعت نخاسة السود ونقلهم إلى أمريكة. وعندمـا استولى الهولنديـون سـنة 1634 على (برنامبوك) في البرازيل أفهم مدير شركة الهنـد الغربيـة عمـلاءه في (سـاحل الذهب) أن عليهم أن يزيدوا من إرسالهم العبيد من (ڤولطا) (ومنذئذٍ عرف ذلك القطر بأنه «ساحل العبيد») ولـم يكن ذلك ليكفي،، فعمدوا إلى جلب العبيد من (موزامبيق) بالإلتفاف حول (الـرأس). وعندمـا بـدأت الزراعـة الواسعة لقصـب السـكر في (الهنـد الغربية) وجب على (غامبيا) تقديم عدد أكبر من العبيد.

إن مختزل اقتصاد النخاسة هو ما يلي: تغـادر سـفينة (أنڤـرس) أو (ليڤربـول) أو (بوردو). وهي موانىء البلاد الاستعمارية الكبرى. وهي مشحونة بالدمى واللعب. ثـم تصل إلى أحد الـموانىء الأفريقية. ومثلاً في جزيـرة (كـوره). وعندئـذٍ تقـايض سـلعها التافهة بالعبيد. وتقفل راجعة بحمولتها الجديدة حتى ترسي في (الانتيل) أو في (أميركـة الشمالية). وهناك يباع العبيد لقاء السكر والقطن أو التوابل. وتعـود السـفن أخـيراً إلى (الغرب). وقد اتضح أن مثل هذه «الرحلة» البحرية التي أجيد تنظيمها هي رابحة!

وقد أبان (كارل ماركس) في فصل عنوانه «التكدس الأولي لرأس الـمال» مدى إفـادة «ازدهـار» الرأسماليـة الأوروبـية مـن سـلب وذبـح واسـتعباد هنـود أمريكـة والأفريقيين. قال: «إن اكتشاف الذهب والفضة في أميركة وخطف السكان الأصليـين

واسترقاقهم ودفنهم في العمل بالـمناجم وتحويل أفريقية إلى مستودع تجاري لـمطاردة (الجلود السود)، كل ذلك يحدد الفجر الدامي لعهد الإنتاج الرأسمالي».

ومن ناحية أخرى، فطن الاقتصاديون «الـمدرسيون» في القرن التاسع عشر أنفسهم لتشابك علاقات اقتصادهم الوطني بسائر الاقتصاد العالـمي داخل منظومة واحدة. وقد كتب أحد الناطقين بلسان الرأسمالية الإنكليزية، ومن أكثرهم وضوحاً في التفكير، وهو (جون ستورت مل): «إن التجارة مع الهند الغربية لا تكاد تعتبر تجارة خارجية، بل هي أشبه بالحري بتجارة بين الـمدينة والريف».

والحق أن ذهب أفريقية وأميركة قد لعب دوراً حاسماً في اتساع اقتصاد السوق. ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد (انكلترة) في عهد (شارل الثاني) تطلق على العملة الذهبية التي صكتها سنة 1663 اسم (غينة) وهو اسم الشاطىء الذي استخرج منه الذهب.

ولكن التجارة الأساسية مع أفريقية ظلت تجارة العبيد طوال ثلاثة قرون. ونجم عن طلب أوروبة العبيد بوصفهم يداً عاملة في مناجمها ومزارعها ارتكاس متسلسل: قامت حرب مستمرة بين الجماعات الأفريقية للاستيلاء على الأسرى من أجل بيعهم على الشاطىء إلى الأوروبيين.

وعلى هذا النحو لـم تكن القوى الحية تنتزع من أفريقية وحسب، بل إن الاقتصاد الأفريقي نفسه أصيب بالتقهقر، مباشرة من جراء نزف اليد العاملة الـمذكور، ولكن أيضاً بصورة غير مباشرة لأن اصطياد الأسرى كان يحوّل الناس عن العمل في الزراعة والصناعة إلى ميدان الحرب والتدمير. وقد كانت الغارات أو اختطاف البشر، وهم البضاعة الوحيدة التي يقبلها (البيض)، أربح من النضال في سبيل السيطرة على الطبيعة أو العمل في الأرض أو الـمناجم. وقد أدى هذا الانحطاط الذي أصاب الأشكال الأخرى للفاعلية، ومثلاً في (داهومي) التي كانت تصدر محاصيل غذائية في القرن السادس عشر إلى الـمنطقة الـمسماة (توغو) اليوم، أدى إلى حدوث مجاعات في القرن التاسع عشر.

يقال في بعض الأحيان أن النخاسة «اقتصرت»، (!) على تهجير بضعة ملايين من الناس إلى أميركة. وهذا يعني نسيان أن كل أسير كان يقابله بوجه عام عشرة أموات. فإذا قدّرنا عدد العبيد المهجرين بعشرة ملايين – وهذا العدد حد أدنى – فذاك يعني إفناء مائة مليون من البشر. وأن العالم لم يعرف البتة مثل هذه الإبادة الجماعية. بل إننا لا نستطيع أن نقارنها بالمذابح التي أتاحت لـ (جنكيز خان) بناء أهرام من بضعة آلاف من الجماجم البشرية. أن عمله عمل صانع يدوي إذا قسناه بالجريمة التاريخية العظمى التي اقترفها (الغرب).

إن اللوحة الرهيبة التي رسمها الرسام الإنكليزي العظيم (تورنر) وعنوانها «النخاسون» تظهر عبيداً يلقى بهم من فوق ظهر سفينة إلى البحر – ولا ريب بسبب وباء انتشر في المركب – وثمة أسماك القرش تتأهب لالتهامهم. إنها وسام نذالة (الغرب) الرأسمالي!

وعندما نتكلم على تخلف أفريقية يجب أن نتخيل، في فرنسة، التي عرفت خلال عامين من التهجير لخدمة العمل الإجباري في المانية مآل الاقتصاد الفرنسي لو أن الثقافة الفرنسية، والشعب الفرنسي، قد أصيبا خلال ثلاثة قرون، بانتزاع ملايين من أفراد هذا الشعب، ومن أنضرهم عوداً وأشدهم قوة، وبتقييدهم بالأغلال وبتهجيرهم إلى عالم آخر.

إنني أذكر كيف شعرت فجأة بعار الإنسان الأبيض وكأنه حمل ثقيل مذل على كتفي، عندما زرت في جزيرة (كورة) بمقابل (دكار) الحجيرات التي كان الأسرى يكدّسون فيها قبيل الإقلاع: وما تزال آثار حلقات الدهان الأسود مرسومة على الجدار وهي تشير حتى الآن إلى المكان الذي كان النخاسون يحددونه لكل إنسان في ذاك الجحيم.

ترى هل كان من الممكن أن يتم لقاء آخر بين الحضارات؟ – نعم. وهذا ما تبرهن عليه مقاومة الأفريقيين لهذه التجارة باللحم الإنساني.

وبدءًا من سنة (1630) ظهرت في (أنغولا) دولة (ماتامبا) لـمقاومة البرتغاليين. ولكن الـملكة (نزينغا) اضطرت بعد هزيمتها في سنة 1656 إلى استئناف تسليم العبيد.

لقد كانت سبيل الـمحتل الأوروبي واحدة في كل مكان: إنها سبيل «حرب الأفيون» حيث اتحد الفرنسيون والألـمان والإنكليز ضد الصين ليفرضوا عليها تجارة الـمخدر.

وقد أعقبت ذلك حربان من سنة (1840) إلى (1844) اتاحتا للأوروبيين ألا يفرضوا على الصين (حرية) الأفيون وحسب، بل انفتاحها أمام التجارة الأوروبية كلها.

وقد كانت جيوش الغزو الـمكلفة بفرض تجارة الأفيون تضم وحدات عسكرية أرسلها (پالـمرستون) من انكلترة يدعمها قسم من الأسطول الأمريكي. وقد اهتبلت فرنسة فرصة الـمعاهدات غير الـمتكافئة الـمفروضة على الصين بعد حرب الأفيون الأولى للإسهام في تجزئة الصين واقتسام التركة بمعاهدة (فامبوا) سنة (1844). ثم وضعت يدها على مقاطعة صينية: شبه جزيرة الهند الصينية وأدخلت إليها تجارتها ومبشريها وجنودها.

وقد منحت الإدارة الفرنسية نفسها حق احتكار صناعة الأفيون وتوزيعه. وإليكم مثلاً البلاغ رقم 875 (سي.آي.اي.) الصادر في 22 تموز/يوليو 1942 عن الـمقيم السامي في (تونكين) إلى الـمقيمين في الـمقاطعات الـمنتجة للأفيون:

«يمكن تلخيص دوركم على النحو الآتي: تشجيع الزراعة، مراقبة الـمزروعات، ومعرفة دقيقة قدر الـمستطاع للـمساحات الـمزروعة، القضاء على التجارة السرية».

وقد نهض الـمستعمرون الفرنسيون بهذا «العمل التمديني» بنجوع متميز تدل عليه الأرقام التالية، وقد كان استعمال الأفيون نادراً تقريباً في الهند الصينية قبل الغزو:

المبيع سنة 1934	29326 كغ
المبيع سنة 1940	71736 كغ
الإنتاج المحلي سنة 1940	7560 كغ
الإنتاج المحلي سنة 1944	60633 كغ

ولم يتناول النسيان تجار الخمور الفرنسيين: بل إن الإدارة الفرنسية فرضت استهلاك الكحول الإجباري في الثامن من أيلول/سبتمبر 1934 لزيادة الواردات:

«لقد قررت الإدارة أنه بدءًا من اليوم يجب على كل دائرة أن تستهلك سبعة ليترات من الكحول في السنة. وكل قرية لا تشتري كمية الكحول التي تحدّدها الإدارة ستعتبر بمثابة من يمارس التهريب، وسيعاقب أعيانها. وسيكون عدد الليترات التي ينبغي توزيعها على كل قرية متناسباً مع عدد الدوائر بمعدل سبعة ليترات لكل نسمة في الدائرة. ولا مندوحة من دفع كامل المبلغ المتوجب ثمناً لكمية الكحول المسلمة سواء أبيعت كلها أم لا».

(فجر الهند الصينية – عدد 8 أيلول/سبتمبر)

وقد أنيط التنفيذ بشركة خاصة: شركة الهند الصينية للتقطير (وهي الشركة التي قدمت إلى اليابانيين كحول الاحتراق أثناء الاحتلال).

•

وفي سنة (1720) حاول (الباغا)، بقيادة (تومبا)، إقامة تحالف في (غينية) لمقاومة تجارة العبيد. وكذلك عارضت (داهومي) سنة (1720) النخاسين. وإذ ذاك حرمت من أية مستوردات أوروبية. ثم من سنة (1724) إلى سنة (1726) استولى (اكاجا ترودو) ملك (داهومي) على الحصون الأوروبية في الساحل، وحرّر العبيد، وأحرق المعسكرات التي كانوا يسجنون فيها. وعندما هزم سنة (1730) اضطر إلى

الرضوخ. وأصبحت (داهومي) «أسبارطة السوداء» التي كان مصير محاربيها أسر إخوانهم وتسليهم إلى النخاسين البيض.

جلي إذن، بالرغم من ضروب تقريظ (الغرب) المنافق، أن مسؤولية الرق لا تقع على عاتق الأفريقيين. أولاً، لأن الرق لم يكن البتة طراز إنتاج في أفريقية قبل وصول الأوروبيين. وثانياً لأن مؤسسة تجارة العبيد اصطدمت بمقاومة الأفريقيين. وأخيراً لأن طلب اليد العاملة الخاضعة للأوروبيين لم يحدّث هذه التجارة بعد إبادة هنود أميركة إبادة جماعية وحسب، بل عمل على توسيعها وتنشيطها.

لقد كان من الممكن حدوث لقاء آخر بين أفريقية والغرب على نحو يتمناه الأفريقيون. من ذلك مثلاً أن إمبراطور الحبشة (لبنا دنكل) تمنى سنة (1520) إدخال تقنيات أوروبية إلى بلاده. وقد كتب الإمبراطور من أجل ذلك، إلى البابا (ليون العاشر)، وإلى ملوك البرتغال (عمانوئيل الأول)، و(جان الثالث). وفي القرن الثامن عشر أراد ملك (داهومي) (اكاجا ترودو) القضاء على تجارة العبيد واقترح اللجوء إلى التعاون التقني من الأخصائيين الأوربيين، وأرسل إلى (لندن) سفارة في طلب ذلك. ورغب (ادبو وار) ملك (الأشانتي) (1720-1756) إلى الأوروبيين إقامة معامل تقطير في بلاد (أشانتي). وفي مستهل القرن التاسع عشر رجا كذلك ملك (كالابار) (في شرق نيجيريا) الإنكليز في بناء مصفاة للسكر. ولقي هؤلاء جميعاً رفضاً واحداً: لقد كان (الغرب) يحتاج إلى الحيلولة دون نمو أفريقية الاقتصادية لكي لا تنافس الرأسمالية الناشئة، ولكي تبقى أسواقها مفتوحة أمام البضائع الأوروبية.

إن الرأسمالية الأوروبية، وقد أصبحت مركز منظومة اقتصادية عالمية. هي التي أعادت الرق إلى الوجود، وفرضته خلال ثلاثة قرون من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر.

وعلى هذا النحو ولدت الثروات العظمى للمشاريع الرأسمالية في الوحل وفي الدم.

وقد اتسعت موانيء البحر: (ليڤرپول)، (نانت)، (بوردو)، (اشبيلية) بفضل النخاسة. ويرجع ازدهار صناعة المنسوجات في (لانكشير) إلى اتساع (ليڤرپول) المختصة بتجارة العبيد.

وقد يكون من اليسير الإلماع إلى سلالة الأسر الرأسمالية الكبرى. فقد أسس (دافيد والكسندر بريكلس)، وهما تاجرا عبيد، بما غنما من تجارتهما، (مصرف بريكلس) الشهير سنة (1756). وكان مؤسسو شركة (لويدز)، وهي اليوم سيدة التأمين العالمي، من صغار أصحاب المقاهي في لندن عندما انصرفا إلى تجارة العبيد وكان ذلك أول مصدر ثرائهم. وكان (جيمس واط) يعرب عن امتنانه الدائم لنخاسي (الهند الغربية) الذين موّلوا أبحاثه حول الآلة البخارية، مثلما فعل (مالتوس) الذي أنفقت عليه (شركة الهند الغربية) فتصور «نظريته عن السكان» وهي تسوّغ جرائم أسياده.

وفي فرنسة أيضاً، يرث عدد من «الأسماء الكبيرة» اليوم في (بوردو) أو في (مرسيليا) نخاسي القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وقد غدوا تجاراً أو مموِّلي السفن البحرية أو صناعيين في القرن العشرين. وفي القرن الثامن عشر كانت (شركة الهند الغربية) تمثل 20٪ من التجارة الخارجية الفرنسية.

أما أسماء (موريل) و(بروم) و(مانويل إخوان) و(بوهان وتيسيه) و(دلماس) و(كلاستر) فإن لها رنيناً آخر في (السنغال) و(مالي) و(موريتانيا). وكذلك فإن للمؤسسات المرسيلية التي انتقلت هي أيضاً من نخاسة العبيد إلى «التجارة الاستعمارية» نسباً دالاً، وحاضراً مماثلاً بعبرته، عندما دخلت غداة الحرب العالمية في (الشركة الفرنسية لأفريقية الغربية) ونالت أرباحاً تتراوح بين 90٪ سنوياً وذلك في سني الخصب وبين 25٪ في السنوات العجاف.

وتلكم هي شهادة الشرف في «تطور» الرأسمالية الكبرى. ولنذكر أخيراً أن «تطور» الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر يرجع إلى التجارة الخارجية التي

كانت تدور حول محور تجارة العبيد: ففي سنة (1830) كان القطن الذي يزرعه العبيد يؤلف نصف صادرات الولايات المتحدة.

فكيف تمّ منذئذٍ إلغاء الرق؟

إن الرق لم يُلغ لأسباب أخلاقية في الأزمنة الحديثة مثلما لم يُلغ الرق القديم في المسيحية. ولم يمنع «المذهب الإنساني» ذو النزعة الإيلية في عصر النهضة استئناف الرق بوجه من الوجوه. ونحن نرى الدستور الأميركي في سنة (1776) بمقدمته الشهيرة التي تنص على «أن الناس جميعاً خلقوا أحراراً» يتكيف بصورة مريحة جداً مع هذا الرق الذي كان مصدر الازدهار إلى ما يقرب من قرن آخر. وعندما أعلنت الثورة الفرنسية حقوق الإنسان والمواطن، وأكدت في مقدمة وثيقة هذا الإعلان على أن «الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوون في الحقوق» احترست من تطبيق مبادىء «الحرية والمساواة والآخاء» على العبيد السود في (الانتيل).

لقد ألغي الرق لأسباب اقتصادية.

فقد كان الرق مصدر ربح في تحقيق التكدس الأول لرأس المال في مناجم الذهب أو الفضة أو في حقول زراعة القطن. وقد كان من الممكن عند الاقتضاء الإكتفاء بالقسر المباشر لتنفيذ الأعمال الأولية. وفي الولايات المتحدة كان العبيد يلحقون الضرر، فوق ذلك، بالأدوات بل ينظمون عمليات التخريب أحياناً.

وحينما ظهرت الثورة الصناعية في أوروبة تناقص الريع الحاصل عن الرق شيئاً بعد شيء: ونجم عن شروط العمل التقنية الجديدة ضرورة البحث عن حوافز أخرى غير الإكراه الجسدي، وذلك لربط العامل بخوف اقتصادي من فقدان خبزه وخبز أسرته.

وأن حرب الانفصال في الولايات المتحدة سنة (1861) هي الحرب التي قاتل فيها (الشمال) الصناعي من أجل إرغام (الجنوب) الزراعي على إنهاء الرق وإقامة علاقات رأسمالية حقيقية تشمل البلد كله، حتى في الزراعة.

ومن الجدير بالملاحظة أن البلدان الأوروبية ألغت الرق بحسب ترتيب دخولها في نطاق الثورة الصناعية: انكلترة أولاً، ثم فرنسا، عندما أخذ الربع الحاصل عن الرق بالتضاؤل شيئاً فشيئاً، ولم يعد قادراً على خدمة «النمو» الاقتصادي اللا متى.

وعندئذٍ جرى الانتقال من نخاسة العبيد إلى الحركة الاستعمارية بالمعنى الصحيح. ولم تعد اليد العاملة الأفريقية موضع استغلال **خارج أفريقية**، بل **داخلها**. ولقد كان من الواجب على عامل في المناجم النيجيرية في (انوكو) أن يشتغل ستة أيام ليكسب الأجر الذي كان عامل منجم في (إيكوسية) أو في (المانيا) يكسبه في ساعة واحدة. وكان سائق العربات الصغيرة في مناجم (روديسية) الشمالية يكسب ثلاثة جنيهات استرلينية في الشهر ويكسب العامل الأبيض الذي يقوم بالعمل ذاته ثلاثين جنيهاً.

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر أصبح التفوق العسكري الأوروبي تفوقاً ساحقاً: صنع الرشيش (رشيش مكسيم سنة 1883) والأسلحة الأوتوماتية بوجه عام، والمدفعية الخفيفة، وقد أتاح ذلك الانتقال إلى مرحلة جديدة من استغلال أفريقيا، مرحلة الاستعمار بالمعنى الصحيح. وقد بدأ ذلك من (مؤتمر برلين) سنة (1885) حيث تقاسم النسور الاستعماريون الجشعون أفريقيا بحسب خطوط تخوم عمودية على قطعة الساحل التي يحتلها كل منهم آنئذٍ، ثم بدأ غزو الداخل لممارسة رقابة سياسية وعسكرية تتيح الاستغلال اللامحدود.

وكانت الذريعة المعلنة في كل مرحلة جديدة من الاحتلال الأوروبي هي... إنهاء الرق! وبما أن الرق أصبح عائقاً في وجه الأشكال الجديدة للنمو الرأسمالي فإن الأقطار الأوروبية صارت تعادي أيضاً المنظومة التي كان الرق يفيدها في المرحلة السابقة.

ومن الطبيعي أن يولد المذهب العرقي من الحاجة إلى تبرير هذا المشروع: إن شعباً لا يمكن أن يضطهد شعباً آخر ويستغله إلا إذا اعتقد، أو حُمل على الإعتقاد، بأنه خير منه. وقد تكشف الأمر حتى في أكثر بلدان أوروبة تخلفاً في القرن التاسع عشر، البرتغال، عن أن له موهبة «تمدين» الأفريقيين».

وفي المرحلة الاستعمارية، المرحلة التي يتطلب الاقتصاد الاستعماري فيها السيطرة السياسية، كان المختزل هو الآتي: نجهّز جيشاً للغزو، ونوجهه إلى البلدان المشتهاة. وأحياناً نبحث عن ذريعة. ففي (تونكين) مثلاً كان اغتيال بضعة مبشرين ممن اغتصبوا الأرض كافياً لترطيب وجدان الغزاة.

الجيش الغازي يذهب للذود عن الديانة الغربية المسيحية. وتصبح الطريق ممهدة بعد مروره أمام التجار. وهنا أيضاً نجد المختزل بسيطاً جداً: المبشّر أولاً، ثم الجندي، وأخيراً التاجر.

وهذا الشكل من الاستعمار يستند إلى اضطرار الرأسمالية الصناعية للتصرف بمواد أولية وباليد العاملة الرخيصة من جهة، وإلى التصرف من جهة أخرى بالأسواق من أجل بيع منتجات البلد الأم. وقد حدّد النظرية التي تستند إليها هذه المنظومة كل من (ستورت مل) في (انكلترة) و(جول فري) في فرنسة.

ولعل خير ما نعرّف به الاستعمار هو أن نرجع (بالإستناد إلى الجريدة الرسمية) إلى الخطاب الذي ألقاه (جول فري)، منظّم غزو (تونكين) في المجلس النيابي بتاريخ 28 تموز/يوليو 1885.

«نعم إن لنا سياسة استعمارية، سياسة توسع استعماري تستند إلى منظومة (...) وهذه السياسة الاستعمارية ترتكز على قاعدة ثلاثية: اقتصادية، وإنسانية، وسياسية».

1 – الحجة الاقتصادية

«إن الشكل الأول من أشكال الاستعمار هو الذي يقدم المأوى والعمل لزيادة السكان في البلدان المتخلفة أو لتلك البلدان التي تفيض بالسكان».

«ولكن ثمة شكلاً آخر للاستعمار، هو الذي يتكيف مع الشعوب التي تجد عندها إما زيادة في رؤوس الأموال أو زيادة في المنتجات».

وهذا هو الشكل الحديث.

إن المستعمرات تشكل بالنسبة إلى البلدان الغنية توظيف رساميل تعود بأعظم الأرباح. وقد أفرد (ستورت مل) الشهير فصلاً في كتابه لإيضاح هذه الحجة وخلاصته: «إن الاستعمار بالنسبة للبلدان القديمة الغنية هو إحدى أفضل العمليات التجارية التي تستطيع ممارستها». «... وأنا أقول إن فرنسة التي غصت دائماً بالرساميل وصدّرت إلى الخارج كميات كبيرة منها (ذلك أننا نستطيع أن نحسب بأرقام المليارات الرساميل التي يصدرها هذا البلد العظيم)، أقول إن فرنسة، وهي جد غنية، تفيد من النظر في هذا الجانب من المسألة الاستعمارية».

«ولكن ثمة، أيها السادة، جانباً آخر أكثر أهمية من هذه المسألة، وهو يمتّ إلى حد كبير ذاك الجانب الذي ألمعت إليه. إن المسألة الاستعمارية هي بالنسبة إلى البلدان التي وهبتها طبيعة صناعتها ذاتها المقدرة الفائقة على التصدير، المسألة هي مسألة الأسواق بالذات».

«وفي الأزمنة التي تمرّ بها جميع الصناعات الأوروبية قاطبة يكون تأسيس مستعمرة هو خلق سوق».

2 – الحجة الإنسانية

يسأل السيد (كميل بلتان): «ما هي هذه الحضارة التي تفرضها طلقات المدافع؟».

ويجيب (جول فري): «إليكم، أيها السادة، النظرية. إنني لا أتردد في القول إن المسألة ليست مسألة سياسية، ولا مسألة تاريخ، بل هي ميتافيزياء سياسية. أيها السادة، علينا أن نقول بصوت أعلى وبمزيد من الحق! يجب أن نعلن بصراحة أن للشعوب العليا حقاً تجاه الشعوب الدنيا... (اضطرابات في عدد من المقاعد في الطرف الأقصى من اليسار).

السيد (جول مين): «أتجرؤ على هذا القول في البلد الذي أعلن حقوق الإنسان!».

السيد (دي كيوته): «هذا تبرير الرق ونخاسة الزنوج».

(جول فري): «إذا كان السيد (مين) المحترم على حق، وإذا كانت وثيقة حقوق الإنسان قد كتبت لزنوج أفريقية الاستوائية، إذن بأي حق يمكنكم أن تفرضوا عليهم المبادلة والتجارة؟ إنهم لا ينادونكم».

3 – الحجة السياسية

«أقول إن السياسة الفرنسية الاستعمارية، سياسة التوسع الاستعماري، تلك التي حملتنا، في ظل الإمبراطورية، إلى (سايغون) و(كونشنشين) والتي مضت بنا إلى (تونس) وقادتنا إلى (مدغشقر) – أقول إن هذه السياسة التوسعية الاستعمارية قد استوحبت من حقيقة ينبغي بالرغم من ذلك أن تلفت إليها أنظاركم لحظة واحدة، وهي أن بحرية مثل بحريتنا لا تستطيع أن تستغني فوق سطح البحار عن وجود ملاجىء متينة وعن توافر حماية ومراكز تموين».

«ولهذا كنا نحتاج إلى (تونس) ونحتاج إلى (سايغون) وإلى (كونشنشين)، ولذلك أيضاً تلزمنا (مدغشقر) ونجدنا في (ديكو سواريز) وإننا لن نغادرها إلى الأبد».

وفي ص (1068):

إن الأمم في العصر الذي نحيا فيه ليست عظيمة إلا بالفاعلية التي تنميها، وهي ليست عظيمة «بإشعاع مؤسساتها السلمي».

«... وعلى بلدنا أن يستعد لصنع ما تصنع سائر البلدان، وما دامت سياسة التوسع الاستعماري هي الحافز العام الذي يحفز في الوقت الحاضر جميع دول أوروبة، فينبغي أن يحظى لدينا بمداه».

•

هذه هي نصوص بناة الإمبراطورية التي تتحلى بميزة أنها لم تلجأ إلى مزاعم حب البشرية في ادعاء الرسالة التمدينية والدينية أو الأخلاقية الخاصة (بالغرب)، وهي تكشف بوقاحة عن دوافع الاستعمار الحقيقية.

وللطرائق التي استخدمتها (انكلترة) في (الهند) دلالة مميزة. إنها لا تتردد في تدمير الصناعة اليدوية الهندية واقتصاد الغذاء كله. فالمهم وحده هو النتيجة الماثلة في جعل الهند تختص آنذاك بزراعة القطن الذي سيصنع بعد ذاك في (مانشستر) ويعاد تصديره بصفته منتجاً تاماً ليباع في الهند.

زراعة واحدة، وإنتاج واحد، يمثلان الوجه الأساسي لهذا النمط من الاستعمار. ولا بد من توسيع زراعة القطن على حساب الزراعة التقليديةدون اكتراث بحاجات الشعب الأصلي. وقبل ذلك كان ثمة اقتصاد غذائي يتيح توازناً شبه صحيح في المنتجات التي يحتاج إليها السكان.

ونحن نرى في «السنغال» ظاهرة من النوع ذاته. فعندما فرض كبار صانعي الزيت الفرنسيون (ولا سيما فريق زيوت «لوسيور») وحدة زراعة فستق العبيد (من 80 إلى 85٪ من إنتاج السنغال) فإن ذلك قد جرى على حساب الزراعات الغذائية. ونجم عن هذا التوجيه نتيجتان رهيبتان: تجويع السكان وتسميم الأرض أي تشكل طبقة من الغضار الأحمر على سطحها يجعلها غير صالحة لأية زراعة.

وفي عهد (كريستين) ملكة البرتغال، كانت البرازيل مستودع الذهب والأحجار الكريمة. وقد أتيحت لي فرصة أن أرى في مقاطعة (مينا-جيري) مدخل (الدورادو) القديم، وهو يشبه الجحيم: من جهة أولى توجد مقبرة، ومن الجهة الأخرى مأوى المسلولين.

وعندما نضب معين المنجم أصبح ريع الاستغلال متناقصاً باطراد. وعندئذٍ ظهر الإتجاه إلى تنمية زراعة قصب السكر في البرازيل. وعندما كف السكر عن أن يعود بأرباح كافية تقرر زرع البن. وعلى هذا النحو تمت تصفية الزراعات الغذائية ولم يكفّ القطر عن معرفة مجاعات مخيفة ما زال الشمال الشرقي يعانيها إلى اليوم.

وفي (الأمازون)، عندما كان المطاط لا يزال ذا ريع كبير جداً توسعوا في زراعة شجر المطاط ونجم عن اكتشاف المطاط الصنعي أن وقعت البلاد في حالة رهيبة من البؤس.

لقد كانت الجزائر قبل وصول الفرنسيين سنة (1830) بلداً يصدّر القمح. وقد استطاعت جيوش الثورة والإمبراطورية أن تغتذي بالقمح الجزائري الذي أرسله (الداي). ومضى هذا الأخير في أريحية فروسية حتى إلى عدم المطالبة بدفع ثمن قمحه بعد سنة 1816. وعلى الرغم من ذلك، لم تمرّ بضعة أعوام حتى قرر أن يقابل إصرار فرنسة على الامتناع عن تسديد ديونها بطرد القنصل المناوىء (دوفال) باعتبار ذلك تدبيراً ثأرياً. وقد حدث ذلك سنة (1830) وأصبح ذريعة لتدخل قوى الجيش الفرنسي.

وعندئذٍ فرضوا على بلد إسلامي تحرم ديانته الخمر وحدة زراعة الكرمة. وبذلك قضي على الاقتصاد الغذائي الذي كان سائداً من قبل. وأصبحت الجزائر تستورد القمح بعد أن كانت تصدّره. وقد أحيطت تبعيتها منذ ذلك الحين على الصعيد الاقتصادي بكفالة مزدوجة: لتصدير خمرها وهي لا تدري ما تصنع به، ولاستيراد القمح الذي تحتاج إليه.

وعندما كانت بعض الصناعات تفقد بعض سرعتها في البلد المستعمر، كما كانت حالة الصناعات النسيجية، كان أصحابها ينقلونها جزئياً إلى المستعمرات. وهذا هو الجانب الثالث من جوانب الاستعمار.

وعلى هذا المنوال نجدنا أمام تشوهات حقيقية تصيب الاقتصاد. ومن الطبيعي أن يؤكد المسؤولون أنهم إنما عملوا ما عملوا «إسهاماً في تنمية» هذا القطر أو ذاك. والواقع أن إقامة هذه المنشآت الصناعية قد أتاحت زيادة الصادرات من تلك الأقطار، وذلك إذا أخذنا بالإعتبار الأرقام المطلقة. بيد أن هذه الصناعات لم تكن إلا من شأن المستعمِر وحده.

والحادث الجديد هو أن الإدارة الاستعمارية للدول أمست بسرعة أداة بين الشركات الخاصة تفيد منها في تحقيق الاستغلال الاقتصادي الأعظمي بفضل الشرطة والجيش والمحاكم والإدارة بجملتها. وهذا الجهاز القمعي كله ينهض بدور كلب حراسة الرأسمال.

وقد أفصح بناة الإمبراطورية عن ذلك بوضوح. فلنستمع إلى شهادة واحد من أشهرهم وهو المارشال (بوجو). فقد صرح في خطاب ألقاه في المجلس النيابي بتاريخ 24 كانون الثاني/يناير 1845 قائلاً:

«أتعرفون لماذا ذهبنا حتى (بسكرة) و(ولد نايل) على مسافة 130 كلم من الشواطىء؟ لكي نشق لأنفسنا طرقاً تجارية إلى الداخل. وقد قمنا كما يقوم (الإنكليز) بحرب المصلحة وسرنا بيدنا سيف وبالأخرى متر. ومنذ هذه الفتوحات تمّ تقدم واسع في التجارة الجزائرية... ولم أستطع أن أتابع مسيرة أقمشتنا، ولكنني لن أدهش إذا وجدت كثيراً منها قد وصل حتى إلى (تومبكتو). وهذه هي الأسباب التي من أجلها وسعنا، لا أقول احتلالنا، بل سلطاننا... وقد عيّنا رؤساء يقومون بأعمال شرطة الطرق لحماية تجارتنا، وبإمرتنا، وبإدارتنا».

وكتب الجنرال (جيرار) وزير الحرب في كلامه على أهداف غزو الجزائر عسكرياً غداة إنزال الجيوش في (سيدي فرج) سنة (1830):

«إن هذا الغزو يستند إلى أهم الأوامر وأكثرها ارتباطاً بالأمن العام في فرنسة، بل وفي أوروبة: افتتاح سوق كبرى لتصريف السلع الفائضة عن شعبنا وبيع منتجات مصانعنا لقاء الحصول على منتجات أخرى غريبة عن أرضنا ومناخنا».

وثمة المارشال (ليوتي)، وهو أيضاً من بناة الإمبراطورية، وهو يعي كل الوعي هدف كل استعمار. وقد عرّف على خير وجه معنى «الحماية» الفرنسية في (المغرب) في تقريره إلى الحكومة الفرنسية بتاريخ 16 حزيران/يونيو 1915. قال:

«على الحماية الفرنسية أن تقدم للبلد الحد الأقصى من النمو الاقتصادي لكي تفسح المجال أمام أفضل نفع يعود على التجارة والصناعة، وذاك ما ينبغي أن يكون موضوع كل عمل استعماري».

ويمضي في تحديد المعنى الدقيق للحروب الاستعمارية في خطابه أمام (العصبة البحرية والاستعمارية) في باريس بتاريخ 18 آذار/مارس 1921. قال:

«ينبغي ألا ننسى... أنه بسبب... وجود سور حي يعرّض صدور أصحابه كل يوم لمجابهة المنشقين بغية أن يتاح للتجارة وللصناعة ولرجال الأعمال أن يستثمروا ذلك البلد، وأنه بفضل هذا الدم المراق يومياً يمكن كسب المال وتحقيق الأرباح وإنماء المجال الاقتصادي والصناعي في فرنسة»[1].

أما بصدد الوسائل فإن المارشال (پوجو) لم يكن أقل صراحة:

«يجب القيام بغارة كبرى في أفريقية شبيهة بما حققه الفرنج وما قام به الغوط» (خطاب في المجلس بتاريخ 14 أيار/مايو 1840). وهو يشرح في الخطاب ذاته السبب بقوله:

«لا بد من مستعمِرين. لا بد من نطق ملكي يعدهم بالأرض في أفضل الأوضاع، في (تلمسان) و(مسكرة)».

«وحيثما ستوجد مياه صالحة وأرض خصبة ينبغي أن نضع المستعمِرين دون أن نبالي بمن يملك تلك الأرض. وينبغي أن نوزع ملكيتها التامة بينهم. وفوق ذلك، يكفل لهم النطق الملكي الأسلحة والذخائر ليذودوا عن أنفسهم».

وقد سُجلت النتائج في تقرير أعدته «لجنة التقصي الحكومية» سنة 1883:

«لقد استولينا على أملاك المؤسسات الدينية، وأقمنا حارساً قضائياً على أملاك طبقة من السكان هم الذين وعدنا باحترامهم... واستولينا على ملكيات خاصة دون

(1) «أقوال فعل» - المارشال (ليوتي) (طباعة ارمان كولان - باريس 1948).

تقديم أي تعويض، بل مضينا، على العكس، حتى إلى إرغام الـملاك بعد استملاك أملاكهم على دفع أجور هدم بيوتهم، بل وحتى الـمساجد»؟

«لقد دنسنا الـمعابد والأضرحة وحرمة الـمنازل والأمكنة الـمقدسة الإسلامية».

«ذبحنا أناساً يحملون تصاريح الـمرور وقتلنا لـمجرد شبهة جماعات سكانية بأسرها وما لبثت أن اتضحت براءتها. وحكمنا على أناس اشتهروا بالقداسة في البلدن أناس أجلاء، وذلك لأنهم كانوا يتحلون بقدر من الشجاعة جعلهم عرضة غضبنا حين توسلوا للشفاعة عن مواطنيهم البائسين. وقد وجد أناس استساغوا إدانتهم، وآخرون متمدينون قاموا بإعدامهم».

الاستعمار نهب. ولكنه بالدرجة الأولى قتل. ونحن لا نضيف أي تعليق على شهادة هؤلاء «الأبطال»: (بوجو)، (كاڤينال) (سان ارنو) وغيرهم من الأقل شهرة:

فلنتقصر على قراءة رسائل مارشال الـمستقبل (سان ارنو):

«لقد اتسع النهب الذي بدأه أولاً الجنود، وامتد بعدئذٍ إلى الضباط؛ وعندما أخليت (قسنطينة) اتفق، كما يحدث دوماً، أن آلت الحصة الأغنى والأكبر إلى قيادة الجيش، وإلى ضباط الأركان العامة» (الاستيلاء على قسنطينة - تشرين الأول/أكتوبر 1837).

«إنهم يخربون ويحرقون ويهدمون البيوت، ويقطعون الأشجار». (منطقة ميليانا - حزيران/يونيو 1842).

«لقد تركت بعد مروري حريقاً هائلاً. فقد كانت القرى كلها، وهي قرابة مائتين، قد احترقت، ودب الفساد في بساتينها، وقطعت أشجار زيتونها». (القبلي الصغير - أيار/مايو 1851) [1].

---

(1) هذه النصوص كلها مأخوذة من «رسائل» الـمارشال (سان ارنو) (الجزء 1 ص 141، 313، 325، 379، 381، 390، 392، 472، 474، 549، 556؛ الجزء الثاني ص 83، 331، 340.

وإليكم ما كتبه الكولونيل (فوريه) سنة 1843:

«انطلقت سبع كتائب من (ميليانا) و(تشرشل) بغية أن تعيث في الأرض الفساد وتخطف أكثر ما تستطيع من القطعان ولا سيما من النساء والأطفال. فقد كان الحاكم، وهو (بوجو)، يريد بث الذعر بين السكان بإرسالهم إلى فرنسة»[1].

وفيما يلي شهادة الكولونيل (مونتياك) في «رسائل جندي».

«يعيش (لامورسير)! فمثل هذا اسمه الصيد بذكاء وهناء... أن هذا «الجنرال» الشاب الذي لا يقف في وجهه عائق هو الذي اخترق الموقع في لمحة من الزمان، واقتلع (العرب) من مخابئهم في دائرة من خمسة وعشرين ميلاً، وسلبهم جميع ما يملكون: من نساء، وأطفال، وقطعان، وماشية إلخ» (1 شباط/فبراير 1841).

وفي منقطة (مسكرة)، في السابع عشر من كانون الثاني/يناير 1842:

«لاحقنا العدو وانتزعنا منه النساء والأولاد والماشية والقمح والشعير...».

وفي الحادي عشر من شباط/فبراير 1842:

«وبينما كنا نحلق هذه الناحية أخذ الجنرال (بودو)، وهو ذاك الحلاق الممتاز، يعاقب قبيلة في أطراف (شليف) وينتزع منها بالقوة النساء والأطفال والماشية».

وعندما سيجد (مونتانياك) نفسه هذه المرة في منطقة القبائل الصغرى سيطبق طريقة (لامور سيير)[2].

---

(1) حملات أفريقية للكولونيل (فوره) ص 310. وسنجد شهادات مماثلة في مذكرات فاتح آخر هو الكولونيل (بلان) (رسائل مألوفة عن الجزائر).

(2) عندما احتفل المارشال (ليوتي) في الثامن من أيار/مايو (1910) بالآبدة المقامة على شرف (لامورسيير) أثنى عليه بقوله الذي لا يحتاج إلى أي تعليق (أقوال فعل ص 58):

«إنه يحب الحرب، الحرب النبيلة. ولكن كان من الزي الذائع الآن ألا ننظر إلى غير شرور الحروب فإن علينا أن نتذكر، بل ألا نخاف من أن نصرّح عالياً عن الفضائل التي تنجبها على مر الأيام... أن الصالحين يغدون في الحرب أكثر صلاحاً، والسيئين يصبحون صالحين. ولئن وجدت حرب نبيلة فإنها، من دون سائر الحروب، الحرب الاستعمارية».

«أقمنا في مركز البلدة وأحرقنا وقتلنا وعثنا فساداً في كل شيء... وبالرغم من ذلك قاومتنا بعض القبائل، ولكننا طاردناهم من كل جهة لنأخذ منهم نساءهم وأطفالهم وماشيتهم« (2 أيار/مايو 1843).

«تسألني في فقرة من رسالتك عما نفعل بالنساء اللواتي نأخذهن. إننا نحتفظ بقسم منهن رهائن، ونبادل قسماً لقاء خيول والباقي يباع بالمزاد بيع حيوانات الذبح» (رسالة من مسكرة بتاريخ 31 آذار/مارس 1842).

وإليكم شهادة كونت (دي هاريسون) في كتابه بعنوان «صيد البشر» (ص 133، 347، 349). إنه يصف عمل إحدى الكتائب التي شارك فيها، ويبدو أنه شعر ببعض النفور:

«صحيح أننا كنا نعود بملء برميل صغير من الآذان المقطوعة مثنى مثنى من أجساد الأسرى أصدقاء كانوا أم أعداء... وكانت هناك ضروب من القسوة لم يسمع بها أحد من قبل، إعدامات أمر بها من أمر ببرودة، ونفّذها الجلادون ببرودة بعيارات نارية أو بضربات سيف تنال أولئك المساكين الذين كان أعظم ذنب اقترفوه أحياناً أنهم أرشدونا إلى مستودعات فارغة».

«وقد أحرقنا القرى التي مررنا بها وكان أهلها قد هجروها وعثنا فيها سلباً وهدماً... قطعنا أشجار نخيلها ومشمشها لأن أصحابها أعوزتهم القدرة الضرورية على مقاومة أميرهم ومنعه من المرور من الدرب المفتوح للناس كافة لدى هذه القبائل الرحل. وقد اقترفنا جميع هذه الأعمال الهمجية دون إطلاق عيار ناري واحد، لأن السكان كانوا يفرون قبل وصولنا وهم يبعدون قطعانهم ونساءهم ويهجرون قراهم».

لقد كان الجنرال (يوسف) قائد هذه الكتيبة. ويروي المؤلف نفسه عن هذا القائد الحادثة التالية:

«في سنة 1857 هب المارشال (راندون) الذي كانت أمجاد (سان ارنو) تحرمه الرقاد إلى الهجوم على منطقة (القبائل) لتدريب رجاله وعددهم خمسة وعشرون ألفاً وتكرار الحرائق التي قام بمثلها أسلافه. وفي هذه الحملة قيل للجنرال (يوسف): «أيها القائد، هذه قبيلة أخرى سئمت الحال وطلبت الأمان». فأجاب (يوسف): - كلا، يوجد في جناحنا الأيسر هذا الكولونيل المسكين الذي لما يحصل بعد على شيء. فلندع له هذه القبيلة ليسحق عظامها بما يكفل له نشرة وبعدئذٍ سنعطيها الأمان».

«إن آذان السكان الأصليين ظلت تساوي عشرة فرنكات لكل زوج منها، وبقيت نساؤهم فريسة صيد ممتازة».

لقد أباد ثلاثة ضباط فرنسيون هم (كافينياك) و(بيليسيه) و(سان ارنو) في سنة واحدة، وفي ثلاث نقاط مختلفة، ثلاث قبائل عن بكرة أبيها (رجال، نساء، أطفال) حين التجأت إلى المغائر وذلك بإحراقهم وخنقهم بالغاز وهم أحياء.

وفي 19 حزيران/يونيو 1845 التجأت قبيلة (ولد رياح) بعد أن طردتها كتائب (بوجو) المحرقة من قراها إلى مغارة. فعمد الكولونيل (بيليسيه) إلى إشعال النار في فوهة المغارة طوال النهار والليل. وإليكم رواية شاهد عيان:

«من ذا الذي يستطيع وصف هذه اللوحة؟ أن ترى في منتصف الليل، وفي ضوء القمر، كتيبة من الجيوش الفرنسية تضرم نار جهنم كلما خبت. وأن تسمع الأنين الخافت لرجال ونساء وأطفال وحيوانات. وتمزق الصخور المتكلسة التي تتشقق وتنهار... وفي الصباح، عندما عمدوا إلى تنظيف مدخل المغائر... كانت ثمة جثث الأبقار والحمير والخراف... وبين البهائم كان يتكدس تحتها رجال ونساء وأطفال. وقد شاهدت جثة رجل يضع ركبته في الأرض ويده تمسك متشنجة بقرن بقرة. وأمامه كانت امرأة تحتضن طفلها بين ذراعيها. لقد اختنق هذا الرجل عندما كان يحاول حماية

أسرته من غضب هذا الحيـوان... وقـد عـدّوا 760 جثـة...». (أفريقيـة الفرنسـية، ص 442).

ترى في الأمر جريمة سادية؟ كلا. إنه أمر أعلى. ذلك أن الحاكم العام (بوجـو)، (دوق ايسلي)، قد أرسل إلى الكولونيل (بيليسيه) الأمر الآتي:

أورليانـڤـيل 11 حزيران/يونيو 1845

«إذا انسحب هؤلاء الجراء إلى مغاراتهم فعليك أن تقلّد (كاڤينياك) في (سـبها). دخّنهم إلى الحد الأقصى، مثل الثعالب». (نقلاً عن: الـمجلة الأسـبوعية - تمـوز/يوليـو 1911 - مقالة الجنرال دير كاجاكس).

لقـد أمـر (بـوجو) قـائلاً: «قلّـد كاڤـينياك». وكـان (كافـينياك) وهـو الـذي سيصبح الحاكم العام في الجزائر، وسصبح قناص العمـال في بـاريس، قـد اقـترف الإثـم ذاته قبل فترة من الزمن.

وقد أثار أمير (موسكوا)، ابن الـمارشال (ني)، في مجلس الأعيان هذه الفظـائع. وطلب الـمارشال (سـولت)، وزيـر الحـرب، الشـرح مـن (پـوجو). وإليكـم جـواب (پـوجو):

رسالة (پوجو) إلى الـمارشال (سولت).

إدارة ذاتية

العمليات العسكرية — الجزائر في 18 تموز/يوليو 1845

سري

سيدي الـمارشال

«تسألني في برقيتك بتاريخ 12 تموز/يوليو أن أوافيك بمعلومات جديدة عن قضية مغائر (ولد رياح) البائسة».

«إنني آسف يا سيدي المارشال لأنك ظننت أن من الواجب أن تلوم بدون تلطف سلوك السيد الكولونيل (بيليسيه)، وهذا ينطوي على لوم يتناول كل الأمور القاسية التي لم يكن للجيش مندوحة من أن يقوم بها لتحقيق هدف فرنسة. وقد قلت لك سابقاً إنني أحمل مسؤولية فعل السيد الكولونيل (بيليسيه)».

«(ينبغي) أن نعطي الجمهور أفكاراً أصح عن ضرورة القيام بأعمال قاسية لإتمام خضوع البلد خضوعاً حقيقياً، وبدون ذلك لا يمكن أن يوجد استعمار، ولا إدارة، ولا حضارة. إذ لا بد من أن يقبل السكان قانوننا من قبل أن ندير ونحضر ونستعمر. وقد برهنت آلاف الأمثلة على أنهم لا يرضون بقانوننا إلا بالقوة، وهذه القوة عاجزة إذا لم تنل من الأشخاص والمصالح.

وهذا ما ينبغي ألا نكف عن تكرار قوله حتى يُفهم».

وبعد انقضاء شهر على حادثة الكولونيل (بيليسيه) جاء (سان ارنو) بدوره في 12 آب/أغسطس 1845 وحوّل على مقربة من (تينيس) إحدى المغائر إلى «مقبرة واسعة» احتوت «خمسمائة لص». ولكن التدخل لم يثمر سوى أن جعله حذراً: فقد أخفى مأثرته.

«إن أحداً لم ينزل إلى المغائر، أحداً... سواي... وقد حكى تقرير سري كل شيء إلى المارشال (بوجو) بكلام بسيط، دون شاعرية رهيبة ولا صور»[1].

•

إنني لا أحسبني مضطراً إلى الاعتذار عن هذا الإسهاب بذكر هذه المقتبسات لأنها لا توجد إلا نادراً في الكتب المدرسية، ونحن نعلم إلى حد كاف نتائج هذا الصمت الرسمي على تكوين العقول إبان المراحل الأخيرة من الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر.

---

(1) نقلا عن «رسائل المارشال (سان ارنو)» الجزء الثاني ص 37.

لقد أتاح الاستعمار، على هذا النحو، الاستيلاء على المناجم، وعلى الأراضي العربية.

وقد كتب الكولونيل الإنكليزي (كوركان) عندما أصبح مستعمِراً في (كينيا) بكل وقاحة: «سرقنا أرضهم. وبقي أن نسرق أذرعتهم. وأن العمل الإجباري هو النتيجة اللازمة لاحتلالنا البلاد».

استُعمل العمل الإجباري، بادىء ذي بدء، في الأشغال العامة، أي في بناء القصور للحكام، والسجون للأفريقيين، والثكنات للجنود، و«الفيلات» للموظفين.

ثم استُعمل لتقديم بنية تحتية للمشاريع التعدينية أو الزراعية أو التجارية الموجودة في بلد المستعمِرين، على نحو أن تزيد من ريع الاستثمارات الخاصة: طرق، سكك حديد، موانىء، كل ذلك كان يشاد لمصلحة استغلال البلد المستعمِر حصراً. وهناك مثل أصبح شهيراً في كتاب (اندره جيد) سنة 1927 وعنوانه: «رحلة إلى الكونغو» ألا وهو مثل بناء السكة الحديد بين (برازاڤيل) و(البوانت السوداء) (1920–1933). وقد احتاجت المائة والأربعون كيلو متراً الأولى إلى سبعة عشر ألف جثة. وفي كل سنة، خلال إثنتي عشرة سنة، كان ما يزيد على عشرة آلاف «ساكن أصلي» يساقون إلى مكان التمديد، وكان أكثر من ربعهم يموت من الإنهاك أو المرض.

وليس ذلك من باب الاستثناء ولا الخطأ ولا الإفراط: بل إنه منطق «الاستعمار» المنطق المحترم.

وقد وصف الصحافي الاستطلاعي الشهير (ألبرت لوندره) فظائع صيد الإنسان هذه في منطقة تربو على ألف كيلومتر.

«لقد كان من الممكن تسمية القوارب بمواكب الجنازة والمشاغل البحرية بقبور مشتركة. وكانت فصيلة (كريبنكي) تخسر 75٪ من أفرادها. أما فصيلة (ليكونالا – ماساكا) فكانت تضم (1250) رجلاً لم يرجع منهم سوى (429)».

«وقد ذهب من (اوسو)، في (سانغا) (174) رجلاً ووصل (80) إلى (برازافيل)، و(69) إلى المشغل البحري. وبعد ثلاثة أشهر لم يبق منهم سوى (36)».

«وكانت نسبة الوفيات مماثلة في الأرتال الأخرى».

لقد كفّ الاقتصاد في البلدان المستعمرة عن أن يتجه لتلبية حاجات السكان فيها. وكان كل شيء فيه يخضع لتوجيه الخارج بحسب مقتضيات السوق العالمية».

والنتيجة الثالثة من نتائج السيطرة الاستعمارية هي إقامة المبادلات غير المتكافئة: «الأمم الكبرى» الاستعمارية، هي التي تحدد بآن واحد أسعار الحاصلات الزراعية أو الفلزات التي تشتريها من المستعمرات، وأسعار المنتجات المصنوعة التي تبيعها لها.

وقد بلغ من تفاوت حدود المبادلة أن كان في وسع «المستعمرات» أن تشتري بكمية المواد الأولية نفسها في سنة 1939 مجرد 60٪ من المنتجات المصنوعة التي كانت تشتريها في سني 1870 – 1880 قبل قيام الاستعمار المباشر.

وعلى هذا النحو تحققت زيادات أرباح طائلة: وفي سنة 1946 كان (مجلس الإنتاج في أفريقية الغربية) يدفع إلى النيجيريين (16) جنيهاً، ويدفع (15) جنيهاً ثمن الطن من زيت النخيل وهو يعيد بيعه بسعر (95) جنيهاً إلى وزارة (التموين).

وكان فستق العبيد الذي يُشترى بـ (15) جنيهاً للطن في (غينية) يعاد بيعه بسعر (110) جنيهات.

وقد نجم عن آلية المبادلات غير المتكافئة أن (غينية)، هذا القطر الذي اشتهر بفقره كان يتيح قبل استقلاله (ومثلاً سنة 1952) أن تربح فرنسة خمسة ملايين ونصف من الدولارات من جراء بيع فلزات الألمنيوم والقهوة والموز.

وعندما تصبح جميع وسائل الإنتاج في بلد مستعمَر ملكاً للمستعمرين وعندما تجعل وحدة المنتجات ووحدة الزراعات المستعمَر تابعاً تبعية تامة، حتى من أجل

بقائه، للاقتصاد المسيطر الغريب، فإن الإمبريالية تكف عن أن تكون بالضرورة استعماراً بالمعنى الصحيح، أي رقابة عسكرية وسياسية مباشرة على البلاد الخاضعة: أن الضغط الاقتصادي يكفي ليكفل زيادة الأرباح الطائلة ويزيد من احتمال «تفجير» حكومة غير مطيعة في «البلد المتخلف». وعندئذٍ بدأت حركة: «اللااستعمار». ولم يبق التدخل العسكري المباشر سوى استثناءً. وبوجه عام، أن من الأيسر إجراء التأثير بوساطة شخص وسيط، «مساعدة[1]» الفئة «الأكثر تفهماً» لمصالح الرأسمال الأجنبي.

إن تصفية (پاتريس لومومبا) واغتياله في (الكونغو)، أو حرب (بيافرا)، يلقيان ضوءاً كئيباً على هذا الأسلوب. كما أوضحت حرب (فيتنام) في آسية كيف طبّقت الولايات المتحدة لتمويه احتلالها في صورة «حرب أهلية» الطريقة التي تكفل سيطرتها في أمريكة اللاتينية: رفد الفئة الأكثر فساداً بتأييدها تأييداً تاماً اقتصادياً ولا سيما عسكرياً، ولو حدث ذلك ضد إرادة شعب بأسره. وتسهم الشركات الخاصة إسهاماً كاملاً في مثل هذه العمليات سواء أكانت (يونايتد فروت) في أمريكة الوسطى، أو في (كاريبي) أو (اي.ت.ت.) في (شيلي) بعون الـ (سي.آي.ا.) وعون الحكومة الأمريكية لقلب، أو اغتيال، أي رئيس دولة يبدي رغبة في تحرير بلاده.

لقد عمدت الأقطار الغربية، بصورة منهجية، إلى ما يسمى حياء باسم «إزالة حدود المبادلة» والذي يكون من الأكثر صراحة أن ندعوه بـ «نهب البلدان الفقيرة». فالنفط، شأنه شأن سائر المواد الأولية، كان يُشترى لقاء سعر تافه، ويعاد بيعه بأسعار خيالية بعد أن تكون شركات النفط قد استوفت أرباحها واقتطعت الدولة رسومها.

---

(1) إن أكثر أشكال «المساعدة» دلالة، على الصعيد الاقتصادي، ما يسمى «المساعدة المقيدة»: إن في وسع بلد غني أن يمد يد العون لبلد فقير شريطة أن ينفق هذا البلد الأخير جل الاعتمادات في البلد الذي يقدم القرض أو المعونة.

إن **تقرير** لجنة التقصي التابعة للمجلس الوطني (التقرير رقم 1280 ص 220)[1] يعلمنا، حتى بعد رفع أسعار الإنتاج، إنه من أصل كل مائة فرنك ثمن البنزين يعود (28) فرنكاً إلى البلد المنتج، بينما تقتطع الدولة (37) فرنكاً للضرائب، ويبقى لشركات النفط زهاء (25) فرنكاً. وقد وصف التقرير ذاته شركات النفط على أنها «الممثل سبه الكاريكاتوري لعالم المنشآت المتعددة الجنسيات، هذه الوحوش المالية التابعة لرأس المال الكبير».

وقد بلغت أرباح هذه الشركات بالتهديد الإبتزازي بنضوب الطاقة ستة مليارات من الفرنكات (القديمة) في ليلة واحدة على مخزونها. وذلك بالتواطؤ مع (الدولة). ويطرح التقرير السؤال الآتي: «قد نتساءل أين الدولة؟ أهي في إدارة المحروقات أم في وفد الطاقة العامة؟ أم هي على رأس الـ (ألف-إراپ) Elf-Erap؟». والجواب واضح حين نعرف ماذا لقي قاضي وهو السيد (سكالدي)، إذ شاء أن يقوم بمهنته ويظهر الحقيقة في هذه المشكلة. أما لحظة «الفضيحة» فإنها تلك التي اقتصرت فيها البرجوازيات الوطنية في البلدان المصدرة للنفط على مجرد استخدام القوانين التي سنتها الرأسمالية نفسها بتطبيقها ضد الأقطار الغربية وذلك بطريق تحديد سعر أعلى للنفط الذي ظل يُستلب منها قبلئذ بسعر فاضح أدنى. إن رفع أسعار النفط يقصر عن إنقاذ بلدان العالم الثالث كلها. وفي سنة 1976 جاوزت الديون المترتبة على «البلدان النامية» (!) (120) مليار من الدولارات وأن الخدمة التي تؤديها هذه الديون تكاد تمتص، في كل سنة، جملة المعونات التي تتلقاها.

ولذا تطالب بلدان العالم الثالث بتغيير جذري في سوق المواد الأولية، وبزيادة حصتها من تجارة المنتجات المصنّعة وبإمكان تدخلها في منظومة النقد الدولية.

بيد أن البلدان المصنّعة ترفض الإقلاع عن الفوائد التي تجنيها من ممارسة رقابتها على أسواق المواد الأولية وعلى المنتجات المصنّعة. لأن ذلك يتيح لها أن تستمر،

---

(1) لنذكر أن رئيس هذه اللجنة، ومقررها، ينتميان إلى الأغلبية، وأن هذه اللجنة قد أقصي عنها أي ممثل شيوعي.

مثلما كان عهدها أيام الاستعمار، على معاملة بلدان العالم الثالث كما لو أنها مستودع يمدّ باليد العاملة الرخيصة لمصلحة الشركات المتعددة الجنسيات وعلى أنها تقدم المواد الأولية، وأنها زبائن لبراءات اختراع تباع بالسعر الأعلى، وأنها وسيلة تصريف التضخم المصدّر بأكثر من تصدير التكنولوجيا بوجه عام، وكما قال (كلود جوليان)[1].

ومنذ نهاية الحَرب العالمية الثانية نشأ وضع جديد.

لقد صارت الهيمنة الأمريكية بعدئذٍ ظاهرة عامة: فمنذ سنة (1945) حلّ رأس المال الأمريكي، والمنظومة الأمريكية بوجه عام، محل أوروبة بنتيجة ضعف الأقطار الأوروبية الاستعمارية.

ونشأ التفوق الاقتصادي الأمريكي من واقع أن الأمريكيين كانوا أعظم المستفيدين من ذبح الهنود وتهجير العبيد إلى أمريكة ثم من المذبحة الأوروبية في الحربين العالميتين، وقد عادت على الولايات المتحدة بريع يفوق ريع مناجم الذهب.

ولكن السيطرة، أياً كان المسيطر، تبقى حتى بعد إعلان «الاستقلال» إلا حينما توقع مقاومة شعب بأسره هزيمة عسكرية بالمستعمر المحتل، ومثلاً في الصين وفي فيتنام وفي كوبا وفي الجزائر وفي بعض البلدان التي نجحت إلى حد كبير أو صغير في الانعتاق من تبعية السوق الرأسمالية ومثلاً في (تنزانية)[2].

---

(1) كلود جوليان: في جريدة «لوموند ديلوماتيك» عدد 266 أيار/مايو 1976.

(2) لم نتحدث هنا عن بلدان (الكتلة الشرقية)/ ولا ريب في أنها، هي أيضاً، تفيد من المبادلات غير المتكافئة، ولكنها لم تسهم في الاستعمار؛ وإذاوجدنا أن «مساعدتها» التي تقدمها إلى بلدان العالم الثالث لا تبذ مساعدة البلدان الرأسمالية فإن و ضعها ذاته، بالانسحاب الجزئي من السوق العالمية ومن السياسة الإمبريالية، يتيح لبعض الأقطار استخدام توازن القوى للدفاع عن نفسها اقتصادياً، بل وعسكرياً، ضد الرأسمال الأجنبي. وتلك كانت حالة (كوبا) بالدعم السوفياتي، وحالة (مصر) عسكرياً إبان حرب (السويس) الأولى، وعلى الصعيد الاقتصادي في موضوع سد (أسوان). (وفي الحالتين كان الوجود السوفياتي يعد لنفوذ ـ

وإليكم البرهان - المضاد:

«لماذا تنفرد اليابان بأنها البلد الآسيوي الوحيد غير المتخلف؟».

إن ذلك إنما يرجع إلى أن جميع بلدان آسية كانت في القرن التاسع عشر خاضعة للاقتصاد الغربي، في حين أن (اليابان) ظلت مغلقة على نفسها.

لقد قلّدت (اليابان) (الغرب)، ولكنها لم تطق تدخله. ولم تكن أمة تتمتع بمصادر ثروة طبيعية أكثر من سواها، ولكنها لم تصب بتشوه الخضوع لقوة غربية.

إن حالة (اليابان) تؤكد النظرية القائلة بأن التخلف وليد تبعية قوة أجنبية.

أما آخر حجة يتذرع بها أنصار الاستعمار، حتى عندما يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بمساوىء النخاسة والعمليات العسكرية والاستغلال الاقتصادي، هي حجة تبرير ذلك كله بـ «المهمة التمدينية» الملقاة على عاتق المستعمرين الذين يجلبونها معهم إلى الشعوب «الإبتدائية» إذ يجلبون إليها ثقافتهم ومسيحيتهم ومدارسهم ومشافيهم.

ما هي أولاً مسألة المشافي والصحة؟ لنضرب بعض الأمثلة: لقد مات خمسون أوروبياً يعيشون في (عبادان) في (نيجيريا) سنة 1939 وكان لهم أحد عشر سرير مشفى. وكان ثمة أربعة وثلاثون سريراً لنصف مليون من السود. وكان يوجد بالنسبة إلى القطر كله سنة 1930 (12) مشفى لـ (4000) من الأوروبيين و(52) مشفى لأربعين مليوناً من النيجيريين.

وفي أفريقية الجنوبية، كانت «لجنة السل» توضح سنة 1912 أن 50٪ من الأطفال السود يموتون قبل بلوغ الثانية من العمر.

- أو ربة الرأسمالية والولايات المتحدة). أما حالة (فيتنام) فهي أكثر وضوحاً وقد دعمتها (الصين) و(الاتحاد السوفياتي)، وكذلك الحال مؤخراً في (أنغولا). وفي وسعنا أن نشير إلى حالات أنموذجية من المعونة الحقيقية التي لا تشوبها شائبة شروط سياسية ولا استغلال اقتصادي: حالة بناء الصينيين سكة حديد (زامبي) في (تنزانية).

وفي الجزائر (الفرنسية) كانت وفيات الطفولة الأولى (39) بالألف لدى المستعمرين، و(170) بالألف لدى الجزائريين.

وفي (أنغولا) الشرقية، كان معدل الأمل بالحياة أقل من ثلاثين عاماً.

وأما في مضمار التربية، فعلى خلاف الرأي الاستعماري المسبق القائل بأن البلاد المستعمَرة كانت قد لقيت الثقافة الأوروبية هدية سائغة، فإن (فرليمو) «جبهة تحرير موزامبيق» عبرت في سنة 1968 عن قانون النظام الاستعماري: «إن التربية في المجتمع الاستعماري إنما تتم لخدمة المستعمِر... وفي نظام الرق تهدف التربية إلى تكوين عبيد».

وقد كان الجهد المبذول في سبيل محو الأمية جهداً تافهاً.

وفي سنة 1935 كانت نسبة 4،03٪ خاصة بالتربية في أفريقية الغربية الفرنسية من جملة الضرائب المفروضة سنة (1935). وفي (نيجيريا) 3،4٪ وفي (كينيا) سنة (1946) 2،2٪.

وفي (موزامبيق) لم تصنع (البرتغال) أي طبيب أفريقي واحد. وفي سنة (1938) كان عدد التلاميذ في أفريقية الغربية الفرنسية (70،000) من أصل خمسة عشر مليوناً من السكان.

والنتيجة الإجمالية هي أن أحد تقارير (اليونسكو) كان يشير إلى وجود نسبة من الأميين تتراوح بين 80-85٪ في أفريقية في لحظات الاستقلال، وبعد أربعة قرون من الوجود الأوروبي وفي أعقاب سبعين سنة من الاستعمار (تلت نخاسة السود).

وفي سنة 1899 كان بلاغ رسمي صادر عن المحتل الفرنسي يعرّف على النحو الآتي هدف التربية والتعليم في (مدغشقر): «أن نجعل من المدغشقريين الأحدث رعايا أوفياء مطيعين لفرنسة وأن نقدم لهم تعليماً صناعياً وزراعياً وتجارياً لتلبية حاجات المستعمرين ومختلف الدوائر العامة في المستعمرة». وهذا على الأقل ما يسمى الكلام الصريح!

ولنذكر أن عدد الطلاب في المدارس كان في (مدغشقر) قبل الغزو الفرنسي (140000) من الأطفال. وفي سنة (1950) لم يكن يوجد سوى (104000) من أصل (800000) في سن الدراسة.

وفي سنة (1919) كان وزير المستعمرات (هنري سيمون) يحدّد منهج التعليم الثانوي في أفريقية بأنه يهدف إلى «تحويل أفضل العناصر من السكان الأصليين إلى فرنسيين ناجزين». وقد كانت إرادة اقتلاع المستعمر من جذوره وبتره عن شعبه وثقافته الهدف الأول الرامي، كما كان يعلن (وليام بونتي)، الحاكم العام في أفريقية الغربية الفرنسية، إلى تكوين «نخبة من الشبان بغية مساعدتنا في جهودنا».

وقد نتجت ظاهرة مزدوجة ومتناقضة عن هذه السياسة التربوية الاستعمارية: ذلك أن الأقليات الضئيلة من المفكرين الأفريقيين الذين درسوا في المدارس والجامعات الأوروبية قد أصابوا معرفة أوسع بعبودية شعوبهم وإذلالها فكانوا، بالارتكاس، أول من أعلن في وجه المستعمِر الاعتزاز بـ «زنجيتهم» أو بـ «أفريقيتهم». وعلى هذا فقد لعبوا دوراً كبيراً جداً في النضال من أجل الاستقلال. ولكنهم كانوا في الغالب مأخوذين بسحر المنظومة العالمية الرأسمالية وبثقافتها من جراء الثقافة الأوروبية التي تلقنوها.

وقد صحب هذا «التمدين» قضاء منهجي على كنوز الثقافة الأفريقية بلغت شدته أن أصبحنا إذا أردنا أن ندرس اليوم الفن الأفريقي وجب علينا أن نبحث عن بقاياه في «المتحف البريطاني» في (لندن)، وفي متحف المستعمرات القديم (الذي أعيد تعميده اليوم!) في (باريس)، في (باب دورية)، وفي المتحف الملكي القديم للمستعمرات البلجيكية في (تروفرن)، في (كيت) و(امستردام) دون أن نتحدث عن المجموعات الخاصة الموجودة في (أميركة) و(سويسرة) و(انكلترة) و(المانية) و(فرنسة)[1].

---

(1) انظر بصدد هذا الموضوع كتاب (كارل ماير): سلب الماضي (دار نشر لوسوي – باريس 1975).

إن كل من يحاول أن «يحيا» من الداخل هذه التحف من الفنون التشكيلية العالمية الماثلة في الأقنعة والتماثيل البرونزية أو الخشبية الأفريقية يستطيع أن يقدّر سعة الأضرار التي ألحقها الاستعمار وأهمية «الفرص المفقودة» التي كان في وسع هذه اللقاءات لو أنها جرت في قرينة تاريخية أخرى، أن تتيحه لنا في الاستعاضة عن «الإنسان ذي البُعد الواحد»، إنسان (الغرب)، بالإنسان الشامل الذي يمكن أن يولد من حوار حقيقي بين الحضارات على السلم العالمي.

لقد فُرض هذا التخلف فرضاً بالقوة أولاً في قارات ثلاث لمصلحة «تنمية» الغرب وحده حصراً، ونحن ندخل مرحلة جديدة من استغلال العالم الثالث بتأثير الشركات المتعددة الجنسيات. وقد أضيف إلى علاقات الاستغلال المستندة إلى علاقات ثنائية بين دولة مستعمِرة وقطر مستعمَر أضيف استغلال شامل، دولي، للعالم الثالث يقوم به العالم الرأسمالي بجملته، بالشركات التي لم تبق مرتبطة بالضرورة بدولة واحدة.

وقد استطاعت هذه الشركات المتعددة الجنسيات، بتسخيرها أقوى الدول لمآربها، أن تستخدم لمصلحتها المؤسسات الدولية الكبرى مثل «البنك الدولي للإنشاء والتعمير» (أو البنك العالمي ب.ا.ر.د.) وصندوق النقد الدولي. وقد أفادت هذه العملية من واقع أن البلدان الغنية تسيطر في هذه المؤسسات لأن عدد الأصوات الخاصة بكل دولة تتناسب مع حصة إسهامها في رأس المال.

وعلى هذا المنوال نجد سيطرة الرأسمالية العالمية على العالم الثالث لا تزال مستمرة، وعلى السلم الكوني أو العالمي هذه المرة.

وقد بلغ من سلطان هذا البنك العالمي ما جعله يستولي بالتدريج على إدارة تخطيط مناهج التنمية وتنفيذها.

كما بلغ من توجيهه،باستثناء بعض النجاحات المحدّدة، أن ما أطلق عليه بجعجعة «العشر سنوات الأولى من التنمية» قد آل إلى الإفلاس وأن منظور خطة العشر سنوات الثانية لا يبدو أكثر تألقاً.

لماذا؟ لأن الشركات المتعددة الجنسيات هي التي فرضت التأثير في المصادر بوساطة شخص ثالث هو: شخص الدول الكبرى. وقد جرى التوظيف لضمان الربح الأكبر للشركات المتعددة الجنسيات، لا لوضع أسس استقلال الدول الفقيرة وتنميتها.

إن منظمة الأمم المتحدة للتغذية والزراعة (ف.ا.و.)، منذ أن أخذت مائة شركة متعددة الجنسيات، ومن أهم هذه الشركات، تسهم في أعمالها، لم تعد تلحف على تنمية الزراعة في أقطار العالم الثالث تنمية متسقة، بل على مطالب الصناعة الزراعية الكبرى، لمصلحة بعض إقطاعيي العالم الثالث، وخاصة لمصلحة شركات إنتاج الآلات الميكانيكية. وقد حوّل هذا التحالف مع إقطاعيين الأرض وضد الشعوب منظمة (ف.ا.و.) إلى عميل للشركات المتعددة الجنسيات، في البلدان النامية.

ففي الحبشة مثلاً امتدت زراعة البن والقطن من وادي (اواش) إلى مناطق الكلأ. وفي أفريقية الغربية، في (الساحل)، احتكرت الشركات المتعددة الجنسيات آلاف الهكتارات لزراعة القطن من أجل التصدير على حساب الإنتاج المحلي للحبوب الضرورية لغذاء السكان.

وعلى هذا النحو يتصل استغلال العالم الثالث والسيطرة عليه ويزداد خطراً في أشكال جديدة، وقد فرض على (كوستاريكا) وعلى (غواتيمالا) ترجيح جانب زراعة الموز لحساب (الاونايتد فروت) مثلما فُرضت زراعة شجر المطاط على (ليبيريا) لمصلحة شركة دواليب (فايرستون): ومن سنة (1940) حتى سنة (1965)، ربحت (فايرستون) (160) مليون دولار من (ليبيريا).

وتقف حكومة البلاد المعنية عاجزة بإزاء هذه المؤسسات العملاقة: فما دام نموها تابعاً لاستخدام تقنيات غربية لا تخضع للمراقبة، فإن عليها أن تزيد باطراد حجم مبادلاتها الخارجية، ويبلغ عجز ميزانها في المدفوعات حداً يجعل الحكومات يائسة من التسديد إلا بالتنازل والرضى بأسعار تحددها الشركات المتعددة الجنسيات عن حقوق

استثمار مواردها الطبيعية. وعلى هذا النحو تغلق الدارة المفرغة في التخلف: وأن ثروات الزراعة في العالم الثالث تنتقل في الغالب إلى البلدان الغربية.

وقد استطاع (جوزه دي كاسترو) البرهنة على أن كل دولار «تقدمه» الولايات المتحدة إلى أمريكة اللاتينية يقابله ثلاثة دولارات تعود إلى الولايات المتحدة. وأعلن أحد كبار أرباب المصارف الأمريكية العظمى ورجل الدولة الأمريكي (هرمان) بكل هدوء أن «المعونة المقدمة إلى البلدان المتخلفة وسيلة ممتازة تتيح للبلدان الفقيرة أن تساعد البلدان الغنية».

وإلى أن تسبغ الصيغة الديمقراطية على البنك الدولي بحيث يكون للأغنياء وللفقراء حق التصويت المتساوي، وإلى أن يتم إنهاء منهاج التعاون الصناعي، وإلى أن تحلّ اللجان والهيئات وسائر المؤسسات المتصلة بذلك، فإن السبيل الوحيدة لاستقلال بلدان العالم الثالث استقلالاً حقيقياً هي الانسحاب، جهد المستطاع، من آليات المنظومة الرأسمالية العالمية.

وإنما يهدف مطلب «حوار الحضارات» إلى الإسهام، على الصعيد الثقافي، في «بناء نظام عالمي جديد»، يمثل ما يدعو إليه الأب (ليبرت) مؤسس «الاقتصاد والمنزع الإنساني»، وبحسب روح تفكيره.

وإن «البيان من أجل إنسانية متحررة»، الذي أصدرته مؤسسة «الاقتصاد والمنزع الإنساني» سنة 1976 يسعى إلى تشكيل «السلطة المضادة، وهي سلطة مشخصة ضرورية لاتهام الأنموذج الحالي للمجتمع» وإظهار أن «رؤية المستقبل يمكن إسقاطها على نحو يباين تماماً رؤيتنا». بدءًا من تجربة الشعوب كافة، ولا سيما شعوب العالم الثالث.

ومثل هذه المبادهة تنطلق من المشاهدات التالية التي نعتنقها اعتناقاً تاماً:

1 - لقد تمّ تطور المجتمعات الاقتصادية باقتطاع الموارد العالمية.

2 – عندما أذاعت الـمجتمعات الصناعية أنموذجها حرفت بلدان العالـم الثـالث عن جادة نموه الأصيل وفرّقت شمل ثقافاته.

3 – أن نمط التطور الذي تمارسه الـمجتمعات الصناعية يقـود البشـرية إلى درب مسدود.

أما آفاق الـمستقبل فأعتقد أنها قد رسمت في مختلف اجتماعـات العالـم الثـالث التي فضحت النظام الراهن الناجم عن البلدان الصناعية وحدها. ولـمصلحتها وحدهـا، والذي يقترح، لحل مشكلة استخدام الـموارد العالـمية البـدء «بالاعـتراف بالأولويـات الإنسانية» (خطاب الافتتاح الذي ألقـاه الرئيـس (بومديـن) في مؤتمـر (كوكويـوك) في الـمكسيك 1974) وهذا ما يفترض أن علـى «الـمعونة» أن تؤثـر الاسـتهلاك الجمعـي والخدمات (في مجـالات الوقايـة والصحـة والثقافـة والتـأهيل وأوقـات الفـراغ ووسـائل الـمواصلات إلخ) على سواها.

وفي وسع بلدان العالـم الثالث أن تسهم على هذا النحو إسهاماً بـارزاً في تقويـم تشـوّه الـمجتمعات الصناعيـة، وذلـك بإظهارهـا أن ثـمة مستويات أخـرى للتلبيـة والتوازن غير مستويات الـمجتمعات الصناعية: تقليل الاستهلاك مع زيادة السعادة.

وعلى هذا النحو، عندما نعيد وضع التاريخ في الـمنظور الألفي وعلـى السلـم العالـمي ونقيس الخير الذي احتله (الغرب) منذ أربعة قرون لتحديد مصير بقيـة العالـم باستغلاله لـمصلحته وحدها، نستطيع أن نستنتج مـن سيطرته: أن (الغـرب) حـادث عارض. إنه أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية والذي قد يقود اليوم إلى فنائها.

يقول (هوغ دي فارين) في كتابه: «ثقافة الآخرين»: «إننا نحن مالكي الحضـارة التقنية وعبيدها إنما علينا أن نرقب من ثقافة الآخرين قدرتنا على البقاء».

والـمشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضي على التصور **التسلطي** في الثقافة الغربية وأن نستعيض عنه بتصور «**سمفوني**» إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة العالـم اللاغربي. وقد أصبحت الـمشكلات تطرح منـذ الآن على الـمستوى العالـمي. ولا يمكن أن تحل إلا على هذا الـمستوى العالـمي. وذلـك بـالانخراط في حـوار حضـارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية.

الفصل الثالث

الفـــرص المفقـــودة

لنلق نظرة سريعة على الحضارات المنفية بالتعاقب، والتي هدمها الاستعمار الغربي منذ القرن السادس عشر، وذلك بحثاً عن «الفرص المفقودة» وفي طلب حوار حقيقي بين الحضارات كان بوسعه أن يعود بالنفع على الجميع.

لقد بدأت الأضرار في أميركة.

فما أن وطئت قدماً (هرمان كورتز) اليابسة حتى أباد ثقافة (الازتك) وأجهز على ثقافة (المايا) وقد نظم (ديجو دولاندا)، وهو أول أسقف (ميراندا) في (يوكاتان)، محرقة حقيقية وتبجّح بأنه قضى على جميع كتابات (المايا) ليسهّل دخول المسيحية. وأن ما نعرفه اليوم، وهي أمور تلت وصول (الاسبان)، لا يخرج في الغالب عن محاولة تسجيل الأغاني والروايات الشفهية. ولا سيما (بوبول فوه) و(شلام بالام). وقد انتقلت هذه النصوص التي ترجع إلى آلاف السنين شفهياً.

وعندما نحلق بالطائرة العمودية فوق الغابات الواسعة في جنوب المكسيك وشمال (غواتيمالا)، وعندما تبرز الغابات الواسعة التي اكتنفت المدن القديمة، تبرز فجاة معابد رائعة، هي معابد (بالنك) أو (شيشن ايتزا)، ويجد المرء نفسه مرغماً على أن يحلم بما كان من الممكن أن تجلبه شعوب شادت مثل هذه المعابد، وابتكرت مثل هذا الفن في النحت لو أن التقاء الحضارات كان على غير سبيل الغزو.

لنقتصر على ذكر بعض الأمثلة.

أولاً، لقد أوجدت هذه الشعوب زراعة الذرة ومضت بزراعتها إلى درجة متقدمة جداً. وهي تعرف، بصورة عميقة، عدداً كبيراً من الأعشاب الطبية. وقد ازدهرت لديهم الكيمياء والأقرباذين ازدهاراً عظيماً.

وقد كان لهم، من ناحية أخرى، تقويم أدق من تقويم أوروبة في ذلك العصر. وبالرغم من أنهم لم يكونوا يعرفون أية أداة ضوئية، فقد كانوا يعلمون كيف يحدِّدون السنة الشمسية بدقة كبيرة: (365،222) يوماً.

وعلى هذا فقد كان أولئك الناس يستخدمون تقويماً أدق من التقويم الغريغوري بفارق 10000/1 تقريباً!

ما هي وسيلتهم؟ إننا لا نستطيع أن نعرف ذلك، ما دام المبشرون قد أحرقوا مخفوظاتهم.

لقد كان (المايا) يستخدمون الحساب العشري قبل أن نعرفه، نحن في أوروبة، وذلك بفضل الصينيين والعرب.

وأن فنهم التشكيلي هو الشاهد الوحيد الذي لا يدحض مما وصلنا عنهم، ولو جزئياً. إنه فن يقترب اقتراباً غريباً من فن (الخمير) والفن (الصيني). إنه فن أسلوبي تعبيري، فن عظيم جداً.

وفي سنة 1949، عرفت للمرة الأولى دهشة زيارة الأهرام ذات الطوابق، وهي «صقّارة» حقيقية في (تيوتيهوا كان)، بصبحة (بول ايلوار) و(بابلو نيرودا)، وقد عشت مجدداً، وأنا أتأمل منحوتاتها، تلك اللحظات العظيمة من تاريخ البشرية.

وأتيحت لي، بعدئذٍ، عند رجوعي إلى المكسيك، قراءة ملاحم (مايا) الأسطورية، ولا سيما ملحمة (بوبول فوه) و(شيلام بالام)، وهي نوع من سفر التكوين الهندي الأمريكي، حيث يحضّ كل شيء فيها على تحسين الإنسان ما دام الإله لا يحلّ فيه.

إن (بوبول فوه) تقسم التاريخ البشري إلى مراحل أربعة. وكل مرحلة منها تنتهي بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلهي كما يريد، خلق إنسان «تام». وفي كل مرة يستأنف مسعاه، دون كلل.

إن (بوبول فوه) تقسم التاريخ البشري إلى مراحل أربعة. وكل مرحلةمنها تنتهي بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلهي كما يريد، خلق إنسان «تام». والله في كل مرة يستأنف مسعاه، دون كلل.

إن (بوبول فوه) هي من الآثار الكبرى التي تشهد على الإنسانية.

وقد أدت هيمنة (الإسبان) و(البرتغاليين) الجائزة في مجال الأسلحة النارية وحيوانات الجر إلى إبادة هذه الحضارات.

ولم يكن ذلك سوى «الفرصة المفقودة» الأولى.

•

فرصة مفقودة أخرى. أسطورة أخرى ينبغي القضاء عليها: تلك التي أراد الاستعمار الفرنسي فرضها حين صوّر التوسع العربي بدءًا من القرن الميلادي الثاني علىأنه تدفق «الهمجية الآسيوية» على (الغرب)!

وقد افترى الاستعمار الإنكليزي والإسباني والفرنسي، بنتيجة الدور الذي قام به في أرض الإسلام خلال أكثر من قرن، افتراء منهجياً لإساءة سمعة إسهام الحضارة العربية.

وإن ما يطلقون عليه اسم «غزو إسبانية» لم يكن غزواً عسكرياً. لقد كان عدد سكان إسبانية في ذلك الحين زهاء عشرة ملايين نسمة ولم يزد عدد الفرسان العرب في الأرض الإسبانية البتة على سبعين ألفاً. وإنما لعب التفوق الحضاري دوراً حاسماً.

إن ما حققه العرب في إسبانية يجعلنا نفكر في الحرب الثورية التي نهض بها (ماو) فقد جلبوا معهم نظاماً اجتماعياً أعلى جداً من النظام الراهن، وسرعان ما ظهروا بمظهر محرّرين. أولاً، بإنقاذهم الأقنان من وصاية ملوك (الفيريغوط) في عصر انحطاطهم. ثم، بعدم امتلاكهم الأرض، - والقرآن يمنع ذلك - ولكن بالاكتفاء بالخراج.

وقد أقام العرب، في بلد تمزقه الفوضى الإقطاعية، أجمل منشآت الري التي عرفها العصر. ولا يزال المتحدثون يلهجون إلى اليوم بالكلام على حدائق (مرسي) حديثهم عن حلم.

وعندما وجدتني سنة 1945 في (الجم) في جنوب (تونس) اضطررت إلى شراء كأس من الماء بسعر الذهب. وكان ذلك وسط بيئة جعلتني أفكر: في أطلال الملاعب الرومانية، ولا سيما في بقايا المجاري المائية التي أقامتها أسرة (الأغالبة). لقد كانت هناك مدينة كبرى تحفّ بها الأراضي الخصبة ترويها مياه غزيرة، في ما أصبح فيما بعد صحراء...

إن الحضارة التي أقامها العرب تنبع من مصادر آسيوية بعيدة. وعندما رحل الراهب الفرنسي (جربير) للدراسة في جامعة (قرطبة) قفل راجعاً وقد بلغ من العلم مبلغاً صار يتّهم من أجله بأنه قد تاجر مع الشيطان! وبعدئذٍ أصبح (البابا) باسم (سيلفستر الثاني).

إننا ندين كذلك للعلم العربي بكليات الطب الفرنسية الأساسية. وقد كانت (مونبيليه) في طليعتها. وقد ظلت كتب الطب العربية، مثل كتب (الرازي) الشهيرة، تنشر وتُدرّس، حتى القرن السادس عشر في فرنسة، وحتى منتصف القرن التاسع عشر في انكلترة.

وكان العرب منذ القرن الثامن يجرون عملية سحب الماء الأزرق بإبرة جوفاء.

وقد عرفوا الجبر بأكثر مما نعترف لهم به.

الشاعر (عمر الخيام)، الذي عاش حوالي سنة (1100)، توصل إلى حل معادلات الدرجة الثالثة، باستخدام الطريقة عينها التي سيستخدمها (ديكارت) بعد خمسة قرون، وبذلك وضع أسس الهندسة التحليلية.وقد ظل كتاب الجبر الكبير الذي ألفه (عمر الخيام) وترجم إلى الفرنسية مرجعاً معتمداً حتى سنة 1857.

وبالرغم من ذلك فقد رجعنا في معركة (پواتيه) و(شارل مارتل) إلى «عقدة (ماراثون)»، ولكن في الطرف الآخر من أوروبة: ودوماً مقاومة الحضارة الغربية للبرابرة مقاومة الخير للشر.

يقول (اناتول فرانس) في «الحياة الجميلة»: «سأل السيد (دوبوا) السيدة (نوزير) عن أشأم يوم في تاريخ فرنسة. ولكن السيدة (نوزير) لم تكن تعرف. فقال السيد (دوبوا): إنه يوم معركة (بواتيه) عندما تراجع العلم العربي، والفن العربي، والحضارة العربية، سنة 732 أمام همجية الفرنجة».

إن ذاكرتي ستحتفظ دوماً بهذا النص الذي سبّب طردي من (تونس) سنة 1945 بذريعة الدعاوة المضادة لفرنسة! فقد كان من المحظور التأكيد أن الحضارة العربية كانت تسيطر إلى حد كبير على الحضارة الأوروبية حتى القرن الرابع عشر!

وقد اقترف (اناتول فرانس) خطأ تاريخياً، لأن الحضارة العربية لم تكن قد بلغت أوجها سنة (732)م – وهي إنما ستولد في العصر العباسي. أضف إلى ذلك أنه لم يكن ثمة غزو. بل إن فرقة فدائية واحدة، بقيادة (عبد الرحمن) قد اعترضها (شارل مارتل) أثناء رجوعها. ولنضف بهذه المناسبة أن (الكونت اود) هو أول من تحالف مع رؤساء العرب في (اسبانية) ودعاهم إلى (اكيتانيا).

ومن المهم أن نصحّح هنا أيضاً حقيقة تارخية تبدو غامضة في الكتب التي يدرسها الأطفال الفرنسيون. إن المصدر الرئيسي الذي يرجع إليه الباحثون حول أهمية معركة (پواتيه) ودلالتها التاريخية هو تاريخ أبرشية (مواساك) التي لعبت في صدد معركة (پواتيه) الدور الذي قامت به رواية (هيرودوت) بالنسبة إلى معركة (ماراثون).

إن الرواية الغربية هي التي تحظى بالترجيح دوماً. ومن الجلي أن المؤرخين الغربيين الذين جرؤوا على مقارنة هذه الروايات بالروايات المنقولة عن غير الغربيين أتاحوا لنا استخلاص منظور أكثر اعتدالاً. ولم يقلل (ليڤي بروڤنسال) في كتابه «تاريخ اسبانية الإسلامية» (باريس 1950) من أهمية معركة (پواتيه) سنة 732 ولكنه حدّد بصورة صافية جداً مداها (إنه يفرد لها زهاء عشرين سطراً في كتابه المؤلف من عدة أجزاء): ثمة حاكم إسباني هو (عبد الرحمن)، جمع جيشاً في (بامبلون)، واجتاز جبال (البيرنه) في مضيق (رونسڤو) واستولى على (بوردو) واتجه شطر (تور) فاصطدمت طلائعه في (پواتيه) بجيش (شارل مارتل) الذي أوقع بها هزيمة في مكان يدعوه المؤرخون العرب «قارعة الشهداء الرومان».

إنها هزيمة خطرة بلا ريب، ولكنها ليست حاسمة لأنه لم يمر سوى عامين عليها حتى بلغ سنة 734 ما أطلق (ليڤي بروڤنسال) عليه اسم «الهجمات» أو «الغارات» (وهي لا تشبه بالهجوم الجمعي من نمط هجوم (الهون) قبل ثلاثة قرون)، بلغ (ڤالانس) على (الرون) وأمسك تماماً بزمام (ناربون).

والجدير بالملاحظة أن الباحثين حوّلوا (پواتيه)، كما فعلوا بصدد (ماراثون)، إلى بطولة خرافية. ولا بد من إعادة كتابة صفحات كثيرة من تاريخ فرنسة لأنها خضعت للروح الاستعمارية الأكثر تعصباً والأكثر سذاجة. إنها أساطير قد حان وقت القضاءعليها.

وفي كتاب «تاريخ فرنسة»، وهو كتاب قديم، وجاد جداً، بإدارة (ارنست لافيس)، وفي فصل (الكارولنجيين)[1]، جاء بصدد (پواتيه) مثلما جاء بصدد (ماراثون) في مكان آخر: «إن معركة (پواتيه) تشكل موقعة رئيسية في تاريخ فرنسة... وقد أطلق أحد المؤرخين اسم «الأوروبيين» على جنود الفرنجة والحق أنه قد تحدد في ذاك اليوم مصير (الغول) في ألا تصبح بلاداً محتلة مثل اسبانية، وإنما دافع (الفرنجة) عن (أوروبة) ضد الآسيويين والأفريقيين».

---

(1) الجزء الثاني – القسم الأول ص 260.

أترى ذلك مجابهة بين الحضارة الغربية وبين البرابرة؟

إن قول (اناتول فرانس) ينطوي على جزء من الحقيقة مـاثل في أن (فرنسـة) قـد فاتها في معركة (پواتيه) حظها التاريخي من الإسهام في الحضـارة العربيـة القادمـة. وفي تقليص أمد الفوضى الإقطاعية وأمد بناء وحدتها القومية. فلـم تستطع أن تفيد من كل ما أفادت منه (اسبانية) (قبل أن يلتئم شمل اسبانية في مغامرة الذهب).

إننا نصطدم هنا برأي مبيّت استعماري قديم وجدت خلاصة كاريكاتورية عنـه في كتاب كان متوافراً في جميع مكتبات الجزائـر سـنة 1945 وعنوانـه: كتـاب السياسـة الإسلامية، وهو أشبه شيء بكتاب صلاة كامل للـمستعمرين. وممـا جـاء فيـه خاصـة: «أن العلـم العربي الذي بلي ومات ميتة لا رجعة لها إنما قام على إقتباسات من مؤلفات يونانيين اختارها يهود في العصر الوسيط»!.

لنرجع إلى التاريخ. لـماذا هبّ هذا «الإعصار» القادم من الشـرق وانتشـر بمثـل هذه السرعة العظمى من بحر الصين إلى الـمحيط الأطلسي؟ إن العـامل الحاسـم هـو أن (العربـي) قـد جلـب معـه أشـكالاً أعلـى في مجـالات التنظيـم الاجتمـاعي، وحتـى الاقتصادي. ولذا نجده يحظى بقبول الجماهير في عالـم يقـر نظـام الـرق وهـو في حالـة تفسخ تام.

لقد حمل معه منظومة التعاضديات الـمهنية التي سـتعرضها (أوروبـة) بعـد عـدة سنين، والتي ظهرت منذ القرن التاسع في تنظيمات الرفقة عند (القرامطة). وعندما نقرأ (ابن خلدون) نكتشف أن (الـمحتسب) ليس سوى من سيعرف في فرنسة باسم رئيس التجار. أما منظومة الجماعات، فإنها موجودة منذ زمن بعيـد - بمـا تنطـوي عليـه مـن مؤسسات مميزة في الـمدن التجارية الإسلامية.

وبتأثير العرب أيضاً ظهرت في اسبانية البلديات الـمزودة بميزانيـة مسـتقلة، كمـا ظهرت مؤسسة القضاة الانتخابية.

وفي الـمجال الاقتصادي، أقام العرب صناعات نسيجية وتعدينية مدهشة، ومضوا قدماً في أعمال الجلد وأنجزوا بناء أجمل ارمادا في العالم، الأسطول الذي سيكتشف أميركة.

ويوضح الكاتب (بلاسكو ايبانز) في كتابه «في ظل الكاتدرائية» أن انتعاش اسبانية لم يأت من الشمال، حيث القبائل البربرية، بل من الجنوب مع العرب الغزاة». وهو يقول في حديثه عن الحضارة العربية: «ما كادت أن تنشأ حتى استطاعت أن تمثل أفضل ما في اليهودية وفي العالم البيزنطي. وقد جلبت معها التقليد الهندي العريق، وآثار الفرس وكثيراً من الأمور الـمستمدة من الصين الغامضة. لقد كان الشرق هو الذي ينفذ إلى أوروبة على منوال أمثال (دارا) و(كسرى)، لا بطريق اليونان الذين رفضتهم أوروبة لإنقاذ حريتها، بل من الطرف الآخر، بطريق اسبانية التي كانت تستقبل بذراعين مبسوطتين غزاتها وهي تئن من عبودية الـملوك اللاهوتيين والأساقفة الـمشاكسين». ويردف (بلاسكوايبانز) قائلاً: «لقد استولى العرب خلال سنتين على ما بذل الآخرون لاسترجاعه منهم سبعة قرون. إن ذلك لم يكن فتحاً يفرض ذاته بقوة السلاح، بل كان مجتمعاً جديداً يمدّ من كل جانب جذوره القوية».

وإنما يدين (الغرب) بعصر النهضة للـ «غزو» العربي الذي عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه[1].

وهذا «الغزو» قد جعل من الـممكن، أولاً، انبثاق الثقافات القديمة بدءًا من الثقافة الهلينية. وقد ترجم العرب (ارسطو) و(جالينوس) و(افلاطون) و(بطليموس) و(اوقليدس) و(ارخميدس).

وعندما غدت أوروبة غير قادرة في مستهل القرن التاسع على معرفة القراءة، افتتح الخليفة (الـمأمون) في (بغداد) بمساعدة جيش من الكتّاب والـمترجمين مكتبة ضخمة هي: دار الحكمة، وكان يحفظ فيها جميع آثار الحضارات القديمة؛ وكان (للحاكم)، أحد الخلفاء الأمويين مكتبة في (قرطبة) تحتوي على أكثر من مائة ألف مجلد

(1) انظر عبقرية الحضارة العربية. ينبوع النهضة (طباعة فايدون - اكسفورد 1976).

بينما لـم تضم مكتبة (شارل الخامس) ملك فرنسة الـملقب بـالحكيم - الحكيـم يعـني العالـم - إلا ألف كتاب بعد أربعة قرون!.

بيد أن العرب لـم يقتصروا على إحياء الثقافة القديمة وإنما أسهموا إسـهام ابـداع ضخم في الثقافة العالـمية.

ومن شأن اكتشافاتهم الكبرى أنها ترتبط بطبيعة نظامهم الاقتصادي ذاتـه. فقـد سعوا وهم يبنون إمبراطورية تجارية إلى تنمية التقنيات والعلوم التي قفـزت قفـزة كـبرى إلى الأمام بتأثيرهم.

وقد حملتهم ضرورة اجتيازهم البحار والصحـارى علـى أن يجيـدوا معرفـة الجغرافيـة الفلكية. وقد بنوا الـمراصد الأولى في العالـم، في (سمرقنـد)، وفي (دمشـق)، وفي (بغـداد)، وفي (القاهرة)، وفي (قرطبة). وأعـاد العـرب سنة 770م اخـتراع الاسـطرلاب الـذي تخيلـه (بطليموس). وسيظل الـملاّحون يستخدمونه حتى القرن الثامن عشر.

وقد أخذ الجغرافيـون والفلكيـون العـرب الـمكلفون رسـم الخرائـط الضروريـة لإدارة إمبراطوريتهم كروية الأرض بعين الاعتبار، وقد أنكرها لاهوتيو الـمسيحية. وفي سنة 860م وضع (فرغام) كتاباً في الفلك ظل الـمرجع الـمعتمد في أوروبـة حتى القـرن السادس عشر.

وفي القرن الثاني عشر، تنطلـق خرائـط (الإدريسـي) أيضـاً مـن مبـدأ أن الأرض كروية.

وقد صادفني حظ زيارة الـمرصد الذي أسسه في (سمرقند) (اولونغ بك)، حفيـد (تيمورلنك). ولـم يكن قد أخطأ إلا بمقدار أربعة عشرة ثانية في تقدير السنة الشمسية!

وقد أصاب الـمسلـمون من ضروب هذا التقدم النظري تفوقاً بحرياً لا مراء فيه. ويلاحظ (ابن خلدون) أن النصارى غدوا عاجزين عن تعويم خشبة في بحر الروم.

ولئن أذهلت ريادات (ماركو بولو) (الغرب) فإن من الثابت أن مؤلفاً عربياً تحدث سنة 831م، أي قبل (ماركو بولو) بأربعمائة وخمسة وعشرين سنة، عن رحلة إلى (الصين) وصل خلالها إلى سدود (كانتون) بل بلغ بلا ريب (كوريه) و(اليابان).

وقد وضع مسلم يسمى (أحمد بن ماجد) في الوقت ذاته تقريباً كتاباً عن الملاحة البحرية في المحيط الهندي، والبحر الأحمر، والخليج العربي، وبحر الصين. وسيفيد (البرتغاليون) منه باعتباره أساس دراساتهم البحرية في عهد (هنري الملاّح) الذي يمثل بالنسبة إلينا، نحن الأوروبيين - قمة فن الملاحة.

وفي ذهن أحد الخلفاء خطرت، أول ما خطرت، فكرة نقب برزخ (السويس). ولكن أسباباً استراتيجية حالت بينه وبين تحقيق غرضه.

وقد اضطر العرب من جراء ضرورات التجارة والمحاسبة إلى إحداث انقلاب في الحساب مثلما فعل الفينيقيون من قبل. اخترعوا الأرقام العربية والعنصر الذي يستند إليه نظامنا العشري. ولم تعرف أوروبة نتائج هذه الثورة الحقيقية إلا في القرن الثاني عشر، بعد مضي مائتين وثلاثين سنة.

وفي حقل الكيمياء، نحن ندين للعرب بمعرفتنا الكحول والقلوي والأنبيق وعدد من الأكاسير إلخ، تشهد على ذلك الأسماء وجرسها. وهم لم يخترعوا طرائق التقطير والتصعيد والبلورة والتخثير وحسب، وإنما ايضاً منتجات جديدة مثل البوتاسيوم والنشادر وحمض النطرون، والسليماني... إلخ.

وكان العرب منذ أيام (هارون الرشيد) الذي عاصر (شارلمان)، يصنعون الورق من القطن. وقد أتاح ذلك انتشار الثقافة انتشاراً عظيماً جداً.

وفي الطب أدخل العرب حوالى سنة (900)م تحسينات على طرائق التلقيح بالجدري البشري التي كان يستخدمها الأطباء الهنود - الإيرانيون، بينما وجب على (الغرب) أن ينتظر حتى سنة 1797 إلى أن استطاع (جنّر) تخيل الطريقة.

وكذلك يدين فن معالجة العيون للعرب بالشيء الكثير: وقد ظل كتاب «تذكرة الكحالين» المرجع المعتمد حتى القرن التاسع عشر.

أما في مضمار الصيدلة، فقد كان العرب يستخدمون تعفنات البنسلين بوصفها مرهماً لعلاج الجروح الملتهبة. ولذا فقد كانوا يعرفون معرفة اختبارية على الأقل تأثير العضويات الجرثومية من ناحية أنها مضادة للحيوية.

ويبقى (ابن خلدون) الذي عاش بين سنتي 1332-1406م شخصية عالمية في مجال العلوم الإنسانية إلى جانب اتصافه بأنه دبلوماسي ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماعي وفيلسوف وفنان. وقد لاحظ في «مقدمته» وهو يسعى إلى اكتشاف قوانين النمو التاريخي: «داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص» «مستوعباً أخبار الخليقة استيعاباً، ومعطياً لحوادث الدول عللاً وأسباباً»[1] (فابن خلدون) يطرح مشكلات موقف الإنسان من السياسة والتاريخ كما سيفعل (مكيافلي) في القرن السادس عشر في كتاب «الأمير» و(مونتسكيو) في «روح القوانين).

يتضح أن (ابن خلدون) هو مخترع مفهوم علمي عن التاريخ وعن علم الاجتماع. يقول ما معناه: إن الغلبة تتبع الحظ والاتفاق ولكنني أود أن أبيّن المقصود بذلك عندي: «إن للغلبة أسباباً تعارف الناس عليها باسم **الحظ**» وقد وجب انتظار مرور أربعة قرون قبل أن يقول (مونتسكيو) بدوره: «إذا انهارت امبراطورية بنتيجة صرف معركة من المعارك، فذلك لأن ثمة أسباباً عميقة تتيح لهذه الإمبراطورية أن تسقط بعد هزيمة واحدة».

وهذه العلية التاريخية لا تتسم في نظر (ابن خلدون) بصفة جبرية آلية. بل إن مفهومها الجدلي يأخذ باعتباره التأثيرات المتبادلة. وبذلك يكون (ابن خلدون) أحد روّاد المادية التاريخية. وهو، من جهة أخرى، يصنف في كتبه الشعوب والفئات

---

(1) المقدمة: طبعة المكتبة التجارية ص 7 (ملاحظة من المترجم).

الاجتماعية بحسب طراز إنتاجها الاقتصادي. بل إنه يمضي حتى إلى صياغة أولى لـمبدأ الـمادية التاريخية: يقول: «اعلـم أن اختـلاف الأجيـال في أحوالهـم إنما هـو بـاختلاف نحلتهم من الـمعاش فـإن اجتمـاعهم إنما هـو للتعـاون علـى تحصيلـه والإبتـداء بما هـو ضروري منه»[1].

وقد سعى (ابن خلدون)، إنطلاقاً من هذه الـمبادىء، إلى رسم نظرية عن القيمة بالإستناد إلى العمل. وقد سبق الاقتصاديين الأوروبيين الذين لـم يستطيعوا الانعتاق من النظريات التجارية في القرن الثامن عشر إلى ملاحظة «أن الأموال من الذهـب والفضـة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب... والعمـران يظهرهـا بالأعمـال الإنسـانية ويزيد فيها أو ينقصها»[2].

إن شخصاً من رتبة (ابن خلدون) لا يمكن أن يظهر في الفراغ. ونحن نتخيل عند قراءته مدى نمو الفكر العربي في عصره في مجال العلوم الاجتماعية.

•

إنني لـم أعرض فيما تقدم إلا بضعة أمثلة - وعلى نحو سطحي جداً ابتغاء طـرح مشكلة: هـي مشـكلة ضـرورة وضـع التـاريخ كلـه في أفـق رؤيـة لا تشـوهها أحكـام (الغرب) الـمسبقة، رؤية تقلع عن اتخاذ النظرة الأوروبـية مركزها.

•

وثـمة «فرصة مفقودة» أخرى تنشـأ عـن طـول احتقـار العلـم الصيـني. كتـب (انشتين) سنة 1954: «لقد انطلق نمو العلـم الغربي من قاعدتين فاستطاع تحقيق إنجازاته العظمى: اختراع منظومة منطقية - صوريـة، واكتشـاف جـواز العثـور علـى علاقـات سببية بتجربة منهجية في عصر النهضة».

---

(1) مقدمة ابن خلدون: الطبعة الـمذكورة ص (120) (ملاحظة من الـمترجم).

(2) الـمصدر السابق ص 388 (ملاحظة من الـمترجم).

ومن الجلي أن الفكر الصيني، وما يتصل به من علم صيني، وتقنية صينية، كل ذلك ينطلق من موضوعات مباينة جل المباينة وقد قادت بالرغم من ذلك إلى كشوف علمية وتقنية سبقت بقرون عدة ما توصل إليه العلم الغربي.

1 – إن الفلسفة الصينية مادية **عضوية** تعارض معارضة جذرية المادية **الميكانيكية** في الفكر الغربي. فكل ظاهرة ترتبط بسائر الظواهر الأخرى. وإذا شئنا إيراد مثل على هذا الخصب العلمي والتقني الملازم لهذا الأنموذج العضوي، كفانا أن نذكر أن العلماء الصينيين هم الذين اكتشفوا، للمرة الأولى، البوصلة ونظرية المد والجزر، بدل أن يضيقوا ذرعاً بالمناقشات الجوفاء حول تعذر «التأثير من بعد»، لأنهم لم يعتبروا من باب «الفضيحة المنطقية» أن تشير إبرة ممغنطة إلى القطب وأن يحدث القمر جذباً للمحيط، ما دامت الكائنات كلها تنتمي إلى «حقل» وحيد.

2 – إن الفكر الصيني يستند إلى رؤية جدلية، وليس إلى رؤية منطقية ميكانيكية: إن التأثير المتبادل بين مبادىء (يانغ) و(ين) ينطوي على تصور معقد للمدّ والجزر، للفعل ورد الفعل، داخل جملة وحيدة من الظواهر.

وهذا ما أتاح للعلماء الصينيين ألا يحبسوا أنفسهم، كما فعل (الغرب) الوسيط، في ميكانيكية الأفلاك السماوية، الشفافة المتينة، بل أتاح لهم، على العكس، الانطلاق من تصورأقل سذاجة وإنغلاقاً، تصور حقل لانهائي للأمكنة السماوية الرحبة، وإقامة مصورات عن السماء وسجلات للكسوف، وللشهب ولآثار العلوية التي لا يزال علماء الفلك إلى اليوم يستخدمون مبادئها. إن رجحان الموجة على الجزيء في الفكر الصيني قد لا يكون غريباً عن ضروب التقدم الصاعقة التي حققها علماء الفيزياء الصينيون الحاليون في المجال النووي.

3 – إن الرياضيات الصينية، كما أثبت (جوزيف نيدهام)[1]، تتسم بروح جبرية لا بروح هندسية. ومنذ أيام (سونغ) و(يوان) (من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع

(1) انظر: العلم الصيني والغرب (لوسوي – باريس 1973) ولا سيما: العلوم والحضارة في الصين (سبع مجلدات – كمبردج 1954 بالتعاون مع (وانغ-لينغ) و(لوكيشن) و(هي بنغ يو) و(كنث روبنسون) و(كاوتيان-كين) ونحن ندين لهذا المرجع بمضمون هذه النظرة الإجمالية كله، إن لم نقل بتركيبها.

عشر)، علمت الرياضيات الصينية العالم حل المعادلات. وفي سنة 1300 عرفت (الصين) المثلث الذي يسمى في (الغرب) باسم «مثلث پسكال». وكان الصينيون أول من اكتشف الكسور العشرية وعبّر عن العدد، مهما كبر، بتسع إشارات، وبحيز فارغ يمثل الصفر.

ومن الجدير بالملاحظة أن العلم الغربي قد استمر زمناً طويلاً في اعتبار أن الأنموذج الميكانيكي هو الأنموذج الوحيد، وانتهى من جراء ذلك إلى أفراد الهندسة الإستنتاجية اليونانية بالامتياز، ولكن العلم الحديث قد اضطر إلى إعادة النظر في هذا المختزل الديكارتي والميكانيكي النزعة للرجوع، في الفيزياء، إلى نظرية الحقل، وفي علم الحياة، إلى مفهوم عضوية، أي إلى أمرين من الأمور الثابتة في الفكر الصيني التقليدي.

ومن جهة أخرى، نجد أن رؤية العالم في نظر الصين لم تكن عائقاً يحول دون الوصول إلى اكتشافات بارزة في الميكانيك.

إن منظومة نقل الحركة الميكانيكية بحلقات متسلسلة تدور دوراناً محورياً، ونحن ما زلنا نطلق عليها اسم «تعليقة» (كاردان) كانت ذائعة الانتشار في الصين قبل ألف سنة من مولد (كاردان). وفي ذلك الوقت تقريباً سَيْر النقل لعلم دولاب مغزل (الحرير في الصين والقطن في الهند). وترجع حركة آلية الساعة في الصين إلى أسرة (تانغ) وقد سبق اختراعها هناك «اختراعها» في أوروبة بستة قرون. وكان صنع الساعة يقتضي من ناحية أخرى اختراع «المنظّمة» أي جهاز خاص بإبطاء حركة جملة الدواليب حتى تُضبط على أول ساعة عرفتها البشرية: حركة النجوم اليومية.

وقد كان الصينيون أول من قلب الحركة الدائرية إلى حركة مستقيمة باختراعهم اللامركز والذراع و المكبس.

وفي حقل الاختراعات التقنية العظمى التي كانت شرط التطور الإنساني كان الإسهام الصيني أحد أهم ما أسهم به الناس.

ومن أشهر ما عُرف عن الصينيين اختراعهم الـمطبعة التي لعبت في أوروبـة دوراً حاسماً في انتشار عصر النهضة والإصلاح والرأسمالية. ومن الـمعلوم أن الورق والطباعـة كانا من الأمور الـمعروفة سـابقاً في الصـين، قبـل زهـاء خمسـمائة عـام، في عهـد أُسـر (سونغ) الأولى.

ولكن الاكتشافات التقنية التي تزيد إمكانات استخدام القوى الطبيعيـة لـمآرب الإنسان لـم تكن أقل أهمية حاسمة في التطور البشري.

– استخدام الثروات الـمعدنية من الأرض. وبينما لـم تعرف الصناعة الأوروبـية استخدام الصلـب إلا حـوالي سـنة 1380 في (فلانـدره) وفي (الرايـن)، فـإن تكنولوجيـا الحديد والفولاذ كانت معروفة في الصين قبل خمسة عشر قرناً، وكـان يوجـد سـلفاً في سنة 610م جسر معدني معلق بسلاسل من حديد. وقد بلغ حفر الآبار درجة عالية مـن الناحية التقنية.

– استخدام القـوى الـمائية والاكتشـافات الـمتصلة بهـا: النقـل بالسلاسـل ومقابض إدارة الآلات وميكانيكيات الآلة البخارية. وقد ظهـرت الطـاحون الدائـرة في الصين بين القرن الرابع والثاني قبل الـميلاد، بينما لن يمتلك (ميترياد) في (الغرب) أولى هذه الطواحين إلا سنة (65) ميلادية.

ثم إن قوة الطاحون الـمائية ستستخدم في الصـين منـذ القـرن الـميلادي الأول لتشغيل أكوار الحدادة، الأمر الذي سيساعد على تطوير سريع في مجال التعدين.

– استخدام قوة البحار والرياح في جملة من الاختراعات البحرية، ولا سيما دفـة السفينة (وهي لـن تظهـر في أوروبـة إلا سـنة 1180)، والـملاحظة بأشـرعة متعـددة، والسفينة التي تسير بدولاب ذي عوارض، وقد اكتشفت في القرن الخامس والسادس في الصين، ولـم تظهر في أوروبـة إلا سنة (1543). وبين سنة (1100) وسنة (1450) كـان الأسطول الصيني أقوى الأساطيل في العالـم، وكانت السفن الصينية في القـرن الخـامس

عشر تجوب البحار من (كمشتكا) إلى (مدغشقر) قبل أن تبدأ في (أوروبة) «الاكتشافات العظمى».

- استخدام القوة الحيوانية: لقد استخدام الصينيون في عهد (شانغ)، (أي بين القرن العاشر والقرن الخامس قبل الميلاد) طوق خيول الجر الذي برهن (لوفيفر دي نُويت) على دوره الحاسم الذي لعبه في الحضارة، والتي لم يظهر أول رسم له في الغرب إلا في مخطوطة إيرلندية من القرن الثامن الميلادي. ثم إن العجلة الصغيرة التي تظهر لنا آثارها الأولى المرسومة في (أوروبة) على أنها كانت تستخدم في القرن الثالث عشر لبناء الكاتدرائيات، إنما كانت ذائعة الاستعمال في الصين في القرن الثالث لتموين الجيوش، تشهد على ذلك الأحجار المنقوشة والآجر المصبوب في قوالب في عهد أسرة (هان).

ماذا نقول أخيراً عن اكتشاف بارود المدافع: فقد اخترع الصينيون في القرن التاسع للميلاد، وفي عهد (تانغ)، بمزج فحم الحطب وملح البارود (نيترات البوتاسيوم) والكبريت أول تركيب كيميائي يتفجر، عرفته البشرية. وهذا الاختراع يعدل بأهميته أهمية اختراع البوصلة، أي اختراع أول جهاز ذي لوحة وإبرة مغناطيسية.

ويبقى من الواجب أن نلمح أيضاً إلى استخدام القوى الحية حيث كثرت كشوف العلماء الصينيين في مجال التغذية وعلم الحشرات وحماية النباتات ودراسة النبض وتقنيات وخز الإبر التي تنم عن علم بالتشريح متعمق جداً.

إن قروناً من الابتكار الإنساني قد غلّفها على هذا النحو الجهل أو الهدم. وقد كان ذلك خسارة إنسانية عظمى للشعوب التي ذهبت ضحية هذا الإنكار وهذا القمع وأحياناً هذا الهدم المبرم لثقافتها.

وقد كان ذلك أيضاً خسارة عظمى (لأوروبة) ولا شيء أكثر إلحافاً في مضمار التربية من كنس آخر ركام الاستعمار في الكتب المدرسية وكتب التعليم الجامعي،

والعمل على نحو أن يحيا كل إنسان ثقافة جميع الشعوب في جميع العصور، وذلك يستلزم تصوراً جديداً للتاريخ.

ولقد عشت هذا الوعي «بالفرص المفقودة» في (الهند) وفي (نيپال) بعد أن قرأت كتب (الهند) المقدسة، وبعد أن أذهلني شعرها ونحتها ورقصها، وأذهلني بصورة مادية تقريباً اجتيازي سلسلة جبال (همالايا). ونحن قد فقدنا هذا الطراز الهندي للوجود في العالم.

سحر (همالايا)، «رب الثلوج».

إنه يسيطر على طائرتنا. ويشعر المرء بأنه يحلّق فوق بحر غاضب. ففي المستوى الأول، تتدافع جبال قائمة إلى حد ما، وهي أشبه شيء بقطعان فيلة تردّ عنها إلى أبعد دوماً كتلاً يزداد قتامها ودفعات من الحمم أو الأحجار.

وفي الأفق البعيد تبدو بما يشبه أعرافاً صغيرة من الزبد على شواطىء السماء: (انابورنا)، (كوزانتان)، (كوري-شنكر) (ايفرست). (ماكالو).

هذه الجبال الشاهقة شموخاً تجعل المرء يتساءل، وهو يحلم، ألا تعوق في الليل مسيرة النجوم، وهي لا تكاد تنفصل عن أساطيرها وخرافاتها. وأن لها في ثقافة الهند منزلة عظيمة. ذلك أن (سري لانكا). (أي سيلان)، هي الجزيرة الشيطان، ولكننا عندما نصعد باتجاه الشمال فإنما نصعد نحو السماء، نحو مناطق النور والصفاء، حتى نبلغ (همالايا)، مقام الإله (فيشنو).

لقد ذكر الشعراء (همالايا) في كل حين، على أنها كائن حي. وكان (كاليداسا)، وهو أحد كبارهم، يغني «ثدييها البيضاويين فوق صدرها الأرضي، ومنهما يفوح عطر الصندل».

لقد بلغت هذه الجبال من الحياة مبلغاً جعل الناس ينظرون إليها على الدوام نظرة تجسيد.

وفي معبد (اللور) في (اورانكاباد)، يمثل رسم جداري الآلهة التي جاءت تطلب من ملك الجبال - الهمالايا - تزويج إبنته من الإله (شيفا). إنه لرمز رائع يربط إله الرقص بعظمة (همالايا) الساكنة! ونحن نبلغ على هذا النحو، مباشرة، صميم الفكر الهندي الذي يصل (الكائن) السرمدي الساكن بكثرة الأشياء المتغيرة. إنه كل كنز التجربة المفقودة في (الغرب) منذ (افلاطون) وأن (همالايا) تحتل مركز الشعر والتصوف الهندي. ونحن نجد على الدوام في هذا الشعر أنهاراً تتدفق من الجبال الشاهقة فتبدو وكأنها تنبع من السماء. وبذا نجد لها سمة إلهية. إنها خط فضي صغير نتميزه في حفرة الجبال، وهذا هو (يامونا) الذي يرفد (الغانج) وسيجري نحو (پناريس). إنه نهر مقدس، هذا (اليامونا) الذي يمر على مقربة شديدة من (كاتماندو). وقد حضرت جنازة حرق جثة كانت تجري على ضفافه. لقد أحرقوا الجسد المغطى بكفن من الحرير زعفراني اللون، على شاطىء النهر،فوق بلاطة تجاه المعبد. وقد اختلط رماد الميت، من أجل دارة حياة جديدة، بماء النهر وبالمحيط.

الحياة وصيرورتها، تلك هي الدارة التي تثيرها شاعرية الـ (همالايا) في حضورنا. كل شيء يذكر بهذه الاستحالات، بهذه التجددات، بهذه الأعمال الخالقة أبداً في الطبيعة، ولدى الناس: المطر، بوصفه مزنة في السماء، وبخاراً في الأرض، هو رمز هذا الزواج الأبدي بين الأرض والسماء، والزواج الإنساني عيد كوني، موجة صيرورة جديدة مقدمة حياة جديدة تولد دوماً من جديد. إن الحياة الجنسية موطن المقدس ما دام الكائن البشري يندمج بالتناسل مع دارة الحياة الكونية ومع واقع الحب الخالد. ونحن لن ندهش إذا رأينا نقوشاً جدارية كثيرة تنتشر حول معبد (كوهاجارو) وهي تمثل، وكأنها رقص، صور العشق الجسدي الأكثر دلالة على حركة تواصل الأجساد بتفاصيلها كلها.

والكلمة التي تدل على النهر في اللغة الهندية كلمة مؤنثة - أما (الغانجا) - نهر الغانج، فهو إلاهة التغذية.

ونحن لم نعد نميز هل نحن نحلم أم نعيش في اليقظة هذه العلاقة بين الجبل وبين هذا الخيط المائي الذي ينساب في الفجاج الصخرية وينحدر من ذرى (همالايا). أتراه واقعاً أم شعراً؟ يقول شاعر هندي: «إن الأنهار تعانق الجبل كما تعانق امرأة حبيبها».

إن هذه الحوريات التي تبتسم تحت شجرة ولها أرداف ملتوية بمثل إلتواءات (الغانج) ذي الحركات المتموجة وهو يتمطى بين الجبال، إنها حوريات تذكرنا بلوحة «حوريات الغابات» من القرن التاسع، الموجودة في متحف (غواليور)، وهي إحدى التحف العظمى في الفن العالمي.

هنا يبدو هذا التجسيد، تجسيد الطبيعة، أمراً يسهل على المرء أن يحياه. كل شيء فيه يختلط بكل شيء: حياة الأبطال، ملحمة الآلهة، حبها، اصطراعها. إن الآلهة والبشر تتلاقى في ثقافة الهند.

وفي (رامايانا)، أجمل ملحمة هندية، يتحدى (راما)، وبيده قوسه، المحيط ويهدده بالجفاف بثقبه بسهم من أسهمه النارية. هنا، نجد لكل كائن حي دلالته الروحية.

وعندما تحلّق الطائرة على ارتفاع منخفض، نحسب أننا نرى (كارودا)، الإله - النسر، وهو يدل البشر على إتجاه السماء.

كل شيء رمز وحياة. الفجر، الهواء، مجد الشمس... إن الهنود يتمتمون كل صباح منذ أربعة آلاف سنة: «إننا نضرع إليك بصلاتنا يا (براهما) كما ترفع الشمس إليك صلاتها في كل صباح».

ونحن لا نستطيع فصل (همالايا). وهي من عمالقة الدنيا. المتسمة بالحياة، عن تصورات الكون، والأساطير، والخرافات الهندوسية والبوذية التي تعتبر هذه الجبال العالية أصل العالم ومركزه معاً.

وفي خيال الظل في (جاوه)، يتمتع جبل (ميرو) بدور مهم، تماماً مثل جبل (كايلاسا)، وهو الاسم القديم بلا ريب لجبل (ايفرست) الذي يطل على الكتلة من ارتفاع يجعله أشبه بماسة موضوعة فوق راحة كف مبسوطة أمامه.

وهناك، في طرف السلسلة، على مسافة بعيدة جداً، نجد (انابورنا) وهذا يعني «الملء». إن كل جبل يثير معنى تجربة روحية.

لقد رقص (شيڤا) على سفوح (همالايا).

و(شيڤا)، رب الرقص، هو إله يستجيب لأحلام (نيتشه) («لا يسعني الإيمان إلا بإله يجيد الرقص»)، في الأسطورية الهندية، وهو يخلق العالم بينما يرقص، ويهب العالم إيقاعه وصيرورته فيميته ويجعله يولد من جديد. إنه الإله الخالد الذي يتجلى في التنوع، في الحركة.

(شيڤا)، الإله الراقص! والرقص هو الشعر مرئياً، وهذا الرقص الذي هو كذلك مسرح، يمثل حركة الحياة الكونية ذاتها. حركة دارة الفناء وانبعاث الحياة. وما الإنسان إلا لحظة في دارة الكائن الكلي هذه. إن الله يملكنا بإيقاعه، بالموسيقى، بالغناء، بالرقص، بكلمات الحب في قصيدة. والقصيدة تعود فتجد هنا من جديد معناها الأول: إنها إبداع. إنها صورة الحياة. إنها تفجّر الجديد من أعمق كياننا: إنها لا تحدثنا عن الأشياء، بل تفعل في نفوسنا فعلاً. وعندما ينتج المسرح والرقص - وهما تسبيح أكثر منهما تمثيلاً - أفعال الآلهة والأبطال والملوك والسوقة، وعندما يحكيان نطق الأنبياء المقدس، نطق الحياة، وإذا لم نكن نحن نظارة، بل كنا المحتفلين، وإذا ما أحاطت بنا دلالة الكلمات أو إيحاءاتها فيما وراء الكلمات، بالتجاوب مع القصيدة، وإذا أيقظت في نفوسنا هذه الرعشة التي بها نسهم في التجربة المعيشة التي يقدمها لنا التعزيم، إذ ذاك نعي ذواتنا ونمتلكها. إننا لا نعي «أنانا الصغيرة»، وهي فرد تافه زائل، بل نعي تطابق هويتنا مع (براهما)، القوة المبدعة المنظمة الكون بأسره، وبـ(اتمان) هذه الشذرة الإلهية التي تؤلف أعمق كياننا. وعندئذٍ أعي، كما يقول تعليم (باغافاد - جيتا) السامي، إن الذي يعمل ليس هو أنا، بل

حكمة الكل وقوته هي التي تعمل عبر كياني. إن (همالايا) زخرف عظمة هذه المأساة الإنسانية. إنها تعمل عمل قصيدة، فتوقظ في كياننا هذا الطنين الشاعري، وهذا الوعي بالذات.

وإن أحدنا، في هذا الارتفاع، وأمام منظر هذه الجبال، ليشعر بانطباع أنه على مبعدة من ذاته، من ماضيه، من انتمائه الثقافي.

وعندما اجتازت بنا الطائرة سحابة ضخمة، كان واقعنا المعيش يختلط بالروحانية، وكنت أشعر بانطباع الرجوع إلى الفراغ الأصلي، وهو نوع من شعور محيط، كونه أصبح على حين غرة ساكناً لا حراك فيه، وقد قذف هو، على الرغم من ذلك، بالآلة إلى ما و راء العوالم، بمثل ما يحلم به المتصوفة الهنود. إنه إحساس بالفراغ وبالملء... ولعل الأمرين أمر واحد...

وأنا أفهم الآن لماذا كان الحكماء يقصدون في الغالب تلك البيداء، بيداء العظمة، وأرض النسك، ليحظوا بتوازنهم من جديد.

وفي غضون مثل هذا التراجع بإزاء جملة الأشياء، يشعر المرء بالحاجة إلى المضي في هذا التأمل بتأمل آخر.

وعندما تركنا سلسلة (همالايا) التي أصبحت ليلكية، ثم وستارية وقبل أن نضيع في ضباب المساء البنفسجي، أخذت بقراءة (همالايا) الأخرى، أعلى ذروة في التصوف العالمي: (باغافاد-جيتا). وعندئذٍ شعرت بالانطباع نفسه الذي انتابني عند تأمل الجبل، انطباع السيطرة على الحياة بدل الشعور بأنها هي التي تسحقني.

إن (باغافاد-جيتا) تبدو على أنها تأمل (اليوغا). وهي تحدّد معنى (اليوغا): عدم الاستسلام للسجن المباشر، والعثور من جديد على إيقاع الكون الناظم الحياة، على تنفس الكائن تنفساً سوياً. ونحن لا نقل إلا على قليل من الكتب التي تثير لدينا اهتماماً حالياً.

إن (باغافاد-جيتا) تبدو ضرباً من حوار في أرض معركة أسطورية في سهل (كوركشيترا). يتجسّد الإله في صورة إنسانية هي صورة (كريشنا)ثم يخاطب المحارب (ارجونا) الذي سيصبح أداة قتل.

إن (ارجونا) يقود أحد الجيوش، جيش (باندافاس). وقد انتابه فجأة الشك في صحة قضيته فألقى بقوسه الذي لا يهزم وبسهامه وشرع يفكر في إخوانه وأعمامه وأبيه، وهم جميعاً في المعسكر الآخر. إن افراد أسرة واحدة سيخوضون إذن معركة حامية الوطيس وسيسهمون في قتال سيحدّد مصير العالم.

وقد نادى الإله التجسد في هيأة حوذي (ارجونا) وباح له بسر معنى الحياة. قال: إنني وأنا إله إنما أتجسد كلما تهددت كارثة العالم بسوقه إلى حتفه فأسعى إلى إعادة الانسجام إليه.

إن هذه الجملة البسيطة تجعل النص مؤثراً جداً لأن الإنسان لم يعش في أي وقت مضى مثلما يعيش اليوم هذا الانحراف الكارثي في العالم. وإن الحاجة إلى تجسد تَنَبُّئِي لم تبلغ البتة مبلغ ما وصلت إليه الآن من أجل إعادة الانسجام.

إن (كريشنا) لا ينصح المحارب بالفرار من المعركة: «ينبغي عدم إهمال العمل، لأن العمل أفضل من اللاعمل». ولكن ينبغي ألا يكون الدافع إلى العمل رغبة جني ثمار العمل: «عليك ألا ترقب من العمل ثروة ولا سلطاناً».

يجيب (ارجونا): «إنني أفضل أن أموت فوراً على أن أصبح ملكاً في أعقاب مذبحة، ولن يكون لحياتي معنى عندما أكون قد قتلت أخوتي وأعمامي وأبي».

ويجيب الإله المتجسد، وهو صوت (ارجونا) الراحل: «إنك مخطىء، لأن عملك سيكون هدماً إذا قمت به بالفعل طلباً لثروة أو سلطة أو مجد. وما دمت لا تبغي بعملك ذلك فإنك ستعمل لأن مسؤولية هذه المذبحة ستقع، إذا ما حدثت، على قانون العالم. وأنت لست المسؤول، بل الأداة. وإذا ما انسحبت كان انسحابك جبناً».

وعلى هذا النحو تعلـمنا (باغافاد-جيتا) وجود شرطين للقيام بعمل حقيقي: ألا يجد من يعمل مصلحة مادية في عمله؛ وألا يسلك سلوك فرد «بأناه الصغيرة» الفرديـة، أناة الأنانية... إنه ليس سوى أداة في يد (الكل).

والشياطين، أو (اسواراس)، هي قوى مفارقة للـمبدأ، منفصلة عن (الكل). إنهـا غياب اللـه.

وهذه الـمسألة التي أقلقت (ارجونـا) هـي السؤال الحـرج الـمطروح في جميع عصور التمزق التـاريخي - في عصرنـا مثلـما كـان الأمـر في العصـر الـذي تجسـد فيـه (كريشنا) ليخاطب (ارجونا).

إننا قد نتقاتل للـمال أو للسلطة، أو نتقاتل من أجل ملكوت اللـه. ولا مندوحـة من الاختيار. إن آيات (باغافاد-جيتا) تنطوي على مذهب سلام، ومذهب عمل.

العمل لا يتحقق من أجل الربـح - وهـذا بـالرغم مـن ذلـك هـو قـانون تجربتنـا الغربية منذ عصر النهضة. إن العمل الـمتجرد يصبح جمالياً، يصبح مشاركة الإنسان في الـملء الإلهي والاتساق الإلهي.

إن (باغافاد-جيتا) يدعو إلى تحويل الحياة إلى عمل إبداع.

وليس من باب الصدفة أن نجد الإلـه في التقـاليد الهندية يتجسـد كلـما حـدث تمزق كبير في الاتساق الأرضي. إن اللـه بالدرجة الأولى داخـل الإنسـان. إنـه الشـرارة الإلهية الجاثـمة دوماً في كل إنسان.

«إذا اقلعتَ عن وهم أن **الأنا** هـي الـتي تعمـل وأن **الأنـا** الحقيقيـة هـي الإلهـي، عندئذٍ تبلغ الـملء وتدرك أن (الكل) في ذاتك، وإنك أنت في (الكل)».

الفعل يغدو تضحية. ويؤكد الـمحارب في النشيد الأول «ضيق ارجونا» قـائلاً: «إنني لا أطمح إلى النصر، ولا إلى الـمملكة، ولا إلى اللذة».

وإن هذه اللحظة، لحظة «اللاعمل» لحظة أساسية في قلب المعركة. إنها تتيح اعادة النظر في تصورنا للوجود.

ومن الجائز أن نقارن هذه التجربة، تجربة اللاهوت السلبي، دون أن نسعى إلى إقامة مطابقة تامة. قال (سان جان دو لاكروا): «ليس الله ذلك، إن الله ليس كذلك...»، دون أن يحدّده تحديداً إيجابياً. إن (باغافاد-جيتا)، شأنها شأن كل تفكير (الشرق)، تبدأ بتربية سلبية. من المحال إدراك الله مباشرة. وإن قدرته لا تعمل إلا عندما نقصي كل ما قد يشوب رؤيته. وهذه هي الدلالة الأساسية للنسك الهندي: العمل بدون تعلق، وبالإقتصار على التطلع إلى الكمال وإلى انسجام الكون.

وفي هذا المسعى، البريء من أية أثرة، نقرأ في النشيد الرابع من (باغافاد-جيتا): «عبثاً فعل، إنه لم يرتبط». أما عالمنا الغربي فإنه لا يتألف إلا من مشاريع نابعة من رغباتنا.

وإن أفضل الأمثلة دلالة في عصرنا على الحياة بحسب (باغافاد-جيتا) و(رامايانا) هو حياة (غاندي). وقد كان من حوله يقرأون له كل يوم، بحسب طلبه، صفحات من ملحمة البطل المحارب (راما). وعندما اغتيل (غاندي) بارك القاتل دون أي حقد ما دام لم يعرف في حياته الشخصية رغبة، ثم نطق بآخر كلمة قبل أن يسلم الروح: «راما»، اسم بطل (رامايانا).

لقد كانت حياته كلها حياة مناضل. وأن قدرته التي استطاعت وقف المذابح بين الهندوس والمسلمين في (كلكتا) سنة 1947 وأن تفرض الاختيار على أربعمائة مليون من الهنود إنما انبجست من قوته الداخلية: لقد كان يقول: «إن النار التي أوقدها هي ظاهر النار الباطنية التي تحرقني».

إنه أول من ضرب في عصرنا المثل على اختيار آخر للحضارة: كان يقول: «قد لا تقوم الحضارة على مضاعفة الحاجات وإكثارها، بل على العكس، تقوم على تقليصها بوعي وإرادة... إن إرادة خلق عدد غير محدود من الحاجات من أجل العمل

على تلبيتها فيما بعد، ليس سوى تتبع ريح... وأنا لا أضع أي حد دقيق يفصل الاقتصاد عن الأخلاق لشدة ما قمت بهذا التمييز».

إن الإله (كريشنا) لا ينسحب من العمل. إنه يعرّف نفسه على النحو الآتي: «إنني مبدأ الأشياء كلها، إنني **الكائن** الجاثم في صميم الكائنات كافة، أنا البدء، والوسط، والنهاية من كل كائن. وأنا الصاعقة في وسط الأسلحة. وأنا الكلمات التي تتمتمها الشفاه عند تقديم الأضاحي. إنني (همالايا) بين الكائنات الأقوياء، وأنا (راما) بين المحاربين».

إن (راما)، بطل (رامايانا)، هو تجسد الإله (فشنو). وإن مروره بالأرض يتم في ملحمة حريته. إن (راما)، وهو ابن الملك (كوزالا)، مدعو إلى أن يصبح بدوره ملكاً. وتجري مؤامرة يحل فيها أخوه محله في الملك. وأخوه من ناحية أخرى لا يريد المملكة. وتطلب زوجة الملك نفي (راما) خلال أربعة عشر عاماً. وإن الملك (رازاراتا) العجوز يموت من اليأس. وبالرغم من ذلك، يوافق (راما) على النفي المفروض عليه. ويذهب بصحبة شخصين من أنصاره وقد وهبا من أجله حياتهما: امرأته (سيتا)، وهي أيضاً تجسد إلهي، إبنة الأرض، مولودة من أخدود - وأخوه (لاكسمانا).

إنهم يعيشون في غابة حتى يختطف (رافانا)، رئيس الشياطين، (سيتا). وتروي تتمة الملحمة تحالف (راما) مع شعب القردة، بقيادة (هانومان) الخالد، بحثاً عن زوجته.وما يكاد يطلق سراحها حتى يطلقها قائلاً: «لقد عشت عاماً مع ذاك الذي اختطفك. ويجب عليّ إنقاذاً للشرف أن أحرركِ، ولكن الآن قد يرتاب الشعب بطهارتكِ. إن عليّ أن أتركَكِ.».

وترضى (سيتا) عندئذٍ بامتحان التعرض للنار وتستطيع بحماية (آكني)، إله النار، أن تجتاز اللهب بسلام. حتى إن باقة اللوتس التي تحملها بيدها لا تذبل عندما تخرج من المحرقة!

وبعد أن ينجز (راما) واجباته الإنسانية بنزاهة إله، يعود إلى نهر (الغانج) ويغطس فيه راجعاً إلى صف الآلهة.

إن قوة (رامايانا) وجمالها _ وقد استطاعت استقطاب طاقة (غاندي) – تمثل بوجه الدقة في صورة هذا الإنسان الذي لم يحيَ حياته بحسب قانون القوة، بل بحسب قانون الحقيقة.

إن استشهادنا بـ (غاندي) يبرز اتجاه هذا الكتاب: فأنا لا أرمي بإشارتي إلى الحضارات الكبرى والنزعات الروحانية اللاغربية إلى القيام بما يقوم به المؤرخ أو عالم الآثار من بعث الماضي العابر، ولا إلى القيام بما يقوم به هاوي المعرفة الأجنبية.

إن كل شيء هنا يتجه شطر المستقبل. شطر اختراع المستقبل. ونحن لا نستطيع إرجاع مشروع الإنسانية الروحي إلى المشروع الغربي عن العلم للعلم، والتقنية للتقنية، كما لو أن تشغيل الإله هو الهدف.

إن التربية السلبية، وهي تميز الفكر الشرقي، ينبغي بالضرورة أن تتدخل لتحديد هدف تقنيات مداولاتنا الغربية ونضدها باتجاه كلٍ عالمي.

وعلينا أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية. وبالمقابل، قد يتفق لسكان أفريقية وآسية وأميركة اللاتينية الإفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية من علمنا وتقنيتنا. وليس بمحال إطلاقاً حدوث مبادلة تتيح حواراً بين الحضارات. ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر.

لقد استمر حديث (الغرب) مع ذاته زمناً كافياً. وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص. فإذا صدقناه قلنا إنه لم يوجد قبله سوى لجلجلة الإبتدائيين، ولن يوجد بعده إلا انحراف المنحطين، كما لو أن المسار القيّم الوحيد هو مسار (الغرب)!

إن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولاً كبيراً في عقليتنا الغربية وجهداً كبيراً في التواضع الفكري وفي القبول.

لنرفض التشويهات المتبادلة، والتنازلات، والمصالحات. فالحوار لا يقوم على هذا النحو. بل لنطلب من كل أن يصبح ما هو.

إن اللاغربيين قد يعينوننا على وعي حدود رؤيتنا للعالم. ولا بد لنا من ناحية أخرى من ألا نثابر على السلوك مسلك الفاتحين كما فعلنا لسوء الحظ من قبل على الدوام - إن علينا أن نسلك سلوك أناس يعون الوعي كله بنسبية ما نجلب.

لا شيء أرأف من مفهوم المعونة التي تقدم إلى العالم الثالث. ونحن نحسب أنفسنا متطورين لأننا اخترنا معياراً معيناً لقياس النمو: الاتساع الاقتصادي، الناتج القومي الخام، إلخ. إن النمو هو الإله الخفي في حضارتنا، إله رهيب، ظمىء إلى القرابين البشرية، بترتيلاته المجنونة الماثلة في الدعاوة والإعلان.

لقد ذكرت ذلك في «كلام رجل»: «ليدرس عالم أقوام أفريقي الشركات المتعددة الجنسيات! ليدرس عالم أقوام بوذي الدعاوى الأوروبية! إنهما سيكشفان النقاب في تحاليلهما بلا ريب عن بقايا دماغ زواحف من أقدم ما وجد لدى الإنسان. وأنا أتمنى أن يأتي متعاونون من أفريقية أو آسية ليكملوا تربيتنا. إننا، في عدد كبير من النقاط الأساسية في الحياة متخلفون.

إن لا - معرفة (طاو) أو (جيتا) هي إدراك الكون، ولكنها ليست إدراكاً في حلة تصورية، تحليلية، بل في شكل توحيدي، تكاملي. وهي أيضاً بحث مغاير لعلاقة الناس بعضهم ببعض.

ولئن حسبنا أننا نملك وحدنا الحقيقة بحسب موقفنا المستمر بوصفنا (غربيين)، بدا لنا أن «الآخرين» الذين لا يرتبطون (بالغرب) إبتدائيون، سيئو النية، أو مرضى، وأن واجبنا هو أن نهبّ لبرئهم أو قمعهم.

إن اللا–معرفة، واللافعل، قانونان رئيسيان في رؤية عن العالـم تختلف عن رؤيتنا اختلافاً جذرياً. وهما يشيران إلى درب آخر، درب (طاو).

وهذا الـمنظور الذي ينتزعنا من «انانا الصغـيرة» يتيـح لنـا تجـاوز الـمشكلات الزائفة الـمطروحة في (الغرب) بصدد الحرية.

فلئن كان الواقع يؤلف كلاً، فلا يمكن أن نجد لحرية الإنسـان معنـى بـالانطلاق من الفرد بوصفه معزولاً عن سواه. إن الحرية وعي الإنتماء إلى (الكل).

هلاّ تستطيع رؤية العالـم اللا - غربية أن تصحح تنكب (غربنا) بصورة مفجعـة عن جادة الصواب؟

لنسع على الأقل إلى إماطة اللثام، وإلى مطاردة الوهم (الغربـي) القـاتل وحكمـة الـمسبق في الاقتصاد والسياسة والثقافة والعقيدة، وعلى جميع الـمستويات.

الفصل الرابع

الأبعاد المطلوبة مجدداً

يتضح لنا من بعض ملاحظات أدلى بها (هيرودوت) ومن صفحة من «سياسيات» (أرسطو) في العصر القديم سلفاً كيف نشأت نظرية سطحية تقيم تعارضاً بين تذوق الأوروبيين المزعوم للديمقراطية، وبين خنوع سكان آسية ورضوخهم للاستبداد. وهذه النظرية لا تزال تجد إلى اليوم شرّاحاً يحرصون على الغلو في مداها، وعلى نسيان الروابط الكثيرة التي ربطت جميع ثقافات البحر الأبيض المتوسط وآسية الصغرى بعضها ببعض.

وفي القرون الوسطى، اكتسبت مباينة المتمدين - البربري بُعداً دينياً: فهذه المباينة تقيم تعارض المسيحي مع الكفار، ولا سيما مع المسلم. وأن علاقات المسيحية بالإسلام ليست بعلاقات متناظرة، فقد كان الإسلام أقل تعصباً: القرآن يجلّ (يسوع)، بينما يقصي (دانتي) في «الكوميديا الإلهية» (محمداً) إلى الجحيم مع أتباعه (النشيد 18، البيت 35). وقد أظهر (بالترو سايتي) في كتابه «العصر الوسيط العجيب»[1] كيف نجد الغرب بدءًا من القرن الثالث عشر بآن واحد معجباً بالثقافة المادية وبالبذخ الشرقي من جهة، ومن جهة أخرى يعمر الجحيم الغوطي بمسوخ شرقية جداً.

---

(1) انظر كتاب (ابرسولت): الشرق والغرب (1954) وكتاب (اتيامبل): هل نعرف الصين؟ «إننا لا نجاوز مستوى الظن في معرفة أوروبة للفن الصيني في أيام (ماركو بولو)». وكتاب (ايناسي ساخس): اكتشاف العالم الثالث (دار فلاماريون 1971).

وإن تأثير الصين جلي كذلك في فن الرسم الايطالي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

ونحن نشاهد ازدياداً مفاجئاً في رسوم العقبان والأفاعي وجنيات البحر - الطائرة والكائنات الخيالية الإنسانية - الحيوانية والنسور ذات الرأسين، ولا سيَّما رسوم التنين. ولقد تغير مفهوم الجحيم والموت بتأثير الذعر الذي أوحى به (المغول). وعادت فكرة عذاب الجحيم إلى الظهور مرة أخرى وبدت في الرسوم التشكيلية الشياطين الصينية والشيطان الرعد، والتنين الصيني باجنحته الخفاشية، وببراثنه الحادة، وشدقه الشبيه بمنقار الطير. وقد غدا تجسد الملاك العاصي في المسيحية. وإنها مصادفة طريفة بلا ريب، ولكن التأثير يبدو عميقاً، ومثلاً على الأيقونية، بل وعلى تصور (جيروم بوش) العالم.

وكذلك يتجلى اكتشاف العظمة الفنية الآسيوية في النسخ التي صنعها (بلليني) و(رامبرانت) عن المنمنمات الفارسية وفي ازدياد تقليد السجاد الشرقي لدى كثير من الرسامين ولا سيما (روبنز).

وعلى هذا النحو نشاهد أن تأثير الثقافات اللاغربية في الفن الغربي تأثير ثابت لا مراء فيه منذعصر النهضة.

وعلى أثر اكتشاف أميركة، وجدت (أوروبة) نفسها حيال ثقافات لم تكن تخطر في بالها إطلاقاً، وقد بدأت هذه المشكلة تخامر عقول كبار المفكرين منذ عصر النهضة.

وكان (دورر) وهو يزور في (أنفرس) مجموعة تحف هندية - أميركية أول من اعترف بأهميتها الفنية بينما كان «الغزاة» لا يبالون إلا بوزن الذهب في الكنوز التي نهبوها.

ولعل (مونتاني) في محاولته بعنوان «الفرضة» كان جَدّ «حوار الحضارات»: ذلك إنه عاب على أميركة أنها لم «تقع تحت أيدٍ كان من شأنها أن تتلطف في جلوها

وصقل حوشيها وتعنى بتنشئة البذور الصالحة التي بذرتها الطبيعة فيها»[1]. وهو يتّهم في الواقع الاستعمار اتهاماً حقيقياً في الكتاب الثالث الفصل السادس من «محاولاته[2]». فيقول: «كم كان من اليسير الإفادة من تلك النفوس الجديدة جداً، المتعطشة جداً إلى التعلم، ولديها في الأغلب مبادىء أولية طبيعية جد جميلة». وعلى العكس، استفدنا من جهلهم ومن قلة درايتهم لتوجيههم بيسر أعظم شطر الخيانة والشبق والشح وسائر أنواع اللاإنسانية والقسوة على مثال عاداتنا وطبق أعرافنا. من ذا الذي وضع مثل هذا السعر الباهظ في خدمة الابتزاز والتجارة؟ ما أكثر المدن التي محيت محواً، والشعوب التي أبيدت وملايين البشر التي ذبحت، وقد قبلت أغنى بقاع العالم وأجملها رأساً على عقب ابتغاء التجارة باللآلىء والفلفل: إنه نصر ميكانيكي».

وفي القرن السادس عشر، كثرت روايات الرحالة. وقد استطاع (اتكنسون) أن يحصي خمسمائة وخمسين كتاباً عن آسية وأميركة اللاتينية وأفريقية ظهرت في فرنسة قبل عام (1610) وذلك في كتابه: «الآفاق الجديدة لعصر النهضة الفرنسي» (باريس 1935). وقد تجلى التفوق الغربي أكثر ما تجلى في مضمار التقنية العسكرية. مثال ذلك. كان أحد الصينيين وهو (فنج كوي - جن) يقول سلفاً في القرن التاسع عشر: «لماذا هم صغار وأقوياء، ولماذا نحن كبار وبالرغم من ذلك ضعفاء؟ هنا علينا أن نتعلم من البرابرة شيئاً واحداً، سفن قوية ومدافع ناجعة».

وقد ذكر (سيبولا) في كتابه: «الثقافة الأوروبية والتوسع إلى ما وراء البحار» (1970) الرأي الآتي الذي قال به غربي حول العلم الغربي في أواخر القرن الثالث عشر: «أما ما يتصل بمعرفة الغرب فإن فن المساحة هو أهم ما يتبعه من يصنع آلات غربية. ومن هذه الآلات الغريبة توجد الآلات المستخدمة في الري، وهي أكثرها فائدة للجمهور؛ أما سائر الآلات فإنها كلها مجرد طرائف معقدة غرضها لذة الحواس، وهي لا تلبي حاجات أساسية».

---

(1) مونتاني: محاولات (طبعة لاپلياد ص 1019، 1020).

(2) المصدر السابق.

ومن المفيد أن نلاحظ أن الطوبائيات صارت، منذ القرن السادس عشر واكتشافاته «للعوالم الجديدة»، توضع جغرافياً في الأراضي التي اكتشفت حديثاً، وذلك لإبراز نسبية القيم الأخلاقية أو السياسية القديمة. إن طوبائية (توماس مور) تجري في جزيرة شديدة الشبه بجزيرة (كوبا). ويطلق (فرنسوا بيكون) على طوبائيته اسم (اتلانتيد الجديدة) وقد ازدهرت (مدينة الشمس) التي وصفها (كامپانيلا) في منطقة (پيرو). وفي القرن الثامن عشر، وهو يختلف عن القرن السادس عشر في أنه ليس قرن ازدهار الرأسمالية الأولى ومجابهتها المنتصرة للعالم الإقطاعي القديم، نجد الصورة، وهي خيالية إلى حد كبير أو صغير من ناحية أخرى، صورة العالم اللاغربي، تؤثر بوجه خاص تأثيراً سلبياً يتيح إعادة النظر في ثقافة النظام القديم وأخلاقه وسبله السياسية والاجتماعية. وسواء تناول الأمر «المتوحش الصالح» لدى (روسو) أو «الفارسي» لدى (مونتسكيو) أو «أسفار البارون لاهونتان إلى بلاد ايركوا» أو «ملحق بأسفار السيد بوكانفيل» لدى (ديدرو)، فإن مفهوم «الإبتدائي» أو «الطبيعة الأصلية»، وهو مفهوم افتراضي إلى حد كبير أو صغير، بل وخيالي، إنه يصلح طباقاً لثقافة ولنظام اجتماعي أخذ الارتياب يتناولهما بوجه عام ويتهمهما.

والثورة الفرنسية تمثل مرحلة ثانية لأنها طرحت مشكلة مذهب إنساني كلي، ولم تطرحها على الصعيد النظري كما كان الأمر في أدب المعارضة، بل بصورة عملية في بناء نظام إنساني سياسي واجتماعي.

إن الإبداعية ستغتذي بهذا الطماح البروموثي أو الفاوستي لعالم أعاد الإنسان بناءه أو خلقه. ولكن الحركة سرعان ما انقسمت وحدث فيها انعطاف. وذلك عندما أصبحت التقنية، كما يقول (جاك بيرك)، رأسمالية، وأصبح التوسع الجغرافي استعماراً، وصار الشعر نادبة التاريخ.

وقد تحقق ذلك سلفاً لدى تلاميذ (فيختـه) المباشرين: لدى (نوڤاليس) مثلاً وهو الذي أبدع خرافة (الشرق) الجديد: إنه لم يبق على النحو الذي عرفه عصور الأنوار، ولو كان نحواً خيالياً، أساس رفض انتقادي، بل أصبح انعتاقاً. لقد أصبح

(الشرق) الوطن الـمختار لهذه «الـمثالية السحرية» التي يحلم بإقامتها. وهذا صحيح بصدد (فردريك شلغل) صحته بالنسبة إلى (نوڤاليس)، وكذلك بالنسبة إلى سلسلة تامة من الإبداعيين الذين حاولوا، في أثرهما، محو التخوم بين الأنا واللاأنا، بين الحقيقة والحلم.

ولكن التطلع، أو «الـمشروع»، لقيام مذهب إنساني كلي يمضي، لا على نحو أسطوري وحسب، في مجرى آخر من مجاري الإبداعية يكون أكثر إلحافاً على معنى فعل الإبداع الإنساني بأكثر من لجوئه إلى الانعتاق السحري.

وهذا الـمذهب الإنساني الجديد يطالب بإسهام البشرية بأسرها، حكماً. وكان (فيخته) قد أكّد من قبل حضور الإنسانية كلها في كل إنسان. وكان يعرّف الأنا على أنها «الكل الـماثل في الكائنات العاقلة، اتحاد القديسين».

وهذا التصور الـمجرد للكلية يصبح عند (غوته) إرادة تحقيق مذهب إنساني شامل بدمج جميع القيم الـمبدعة خارج الثقافة الغربية، فلم يبق (الشرق)، حتى وإن لم يكن محدداً تحديداً جلياً، ولا مفهوماً بوضوح عند (غوته)، لم يبق طباقاً، ولا مجرد نفي عصر الأنوار، ولا فراراً نحو الـمثالية السحرية في إبداعية (نوڤاليس). وتلكم هي الـمحاولة الأولى لفهم (الشرق) (أي في الواقع كل ما ليس أوروبة) لذاته، لا باعتباره مجرد نفي، أومجرد «الآخر» بالنسبة (إلى الغرب). وقد قادت آثار (سلفستر دي ساسي) (غوته) إلى هذه الـمعرفة، وإلى أن «يطلب أكثر ما يطلب، ولا سيما عبر القصائد العربية والفارسية، ودون أن يمتنع على العقل الـمدرسي، كلية ثقافية مشخصة، يطلب «أدباً قيمياً» ويقول: «لم يبق للأدب القومي اليوم معنى كبير: لقد أزفت ساعة الأدب العالـمي، وعلى كل امرىء الآن أن يتعجل هذه الساعة».وقد باشر، هذا الـمشروع في «الديوان الشرقي» وعرّفه بقوله: «توحيد الشرق والغرب... وجعل الأخلاق وطراز الفكر في الـمنطقتين يفيض بعضها على بعض».

الأمر إذن ليس أمر الانصراف إلى اللامعقول باعتماد ذريعة نقص العقل كما كان ذائعاً في التقليد الغربي، بل أمر تكامل جميع أبعاد الإنساني والعودة إلى ما هو أساسي بتركيب عظيم يضم (الغرب) و(الشرق).

وقد اتسع هذا التيار فيما يجاوز (غوته) وأمثال (همبولت) وامتد إلى فرنسة مع (نرفال) الذي يرجع في مؤلفه «رحلة إلى الشرق» إلى عبارة من (غوته) ويعلن أنه وجد ثمة «بلوغاً ثانياً» كما فعل (دولاكروا) من جهة أخرى في رحلته إلى (المغرب).

ونجم عن ذلك أن بدأت النسبية تصبغ بصبغتها قواعد الجمال المقررة في عصر النهضة والقائمة على مفهوم عن العالم يرى أن الإنسان، بوصفه فرداً، هو مركز الأشياء كلها ومقياسها: لقد كان يسكن كوناً يعرّف مكانه تعريفاً نهائياً بهندسة (أوقليدس): لقد كان يسكن كوناً يعرّف مكانه تعريفاً نهائياً بهندسة (أوقليدس)، وفيزياء (نيوتن).وفي هذا الإطار السكوني كان الرسام يعيد بناء الظواهر الحسية وينظمها تبع قوانين كانت تعتبر على أنها بآن واحد قوانين الطبيعة وقوانين العقل.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، بل وفي مستهل القرن العشرين، أعاد الرسامون اكتشافهم في الفنون اللاغربية ما كان مفقوداً منذ سبعة قرون في الفن الغربي.

ومن الممكن تلخيص الانقلاب العظيم الذي حدث بالكلمات الآتية: لم يبق التأثير منطلقاً من الظواهر الحسية ونضدها، وإنما صدر عن العملية المعاكسة، وهي جد مألوفة في الثقافات الأخرى، وقوامها الإنطلاق من تجربة معيشة تعمرها القوى اللامرئية، ثم خلق معادلات تشكيلية تستطيع الإعراب عنها. وسيصوغ (پول كلي) قانون هذا الانقلاب الذي يسيطر، إلى حد كبير، على نمو الفن المعاصر: «جعل اللامرئي مرئياً».

وقد جعل هذا الانقلاب من الممكن بآن واحد حدوث فهم جديد لماضينا الفني وتصور جديد لابداع مستقبلنا.

وبدا من الضروري في الحالين القضاء على «المركزية الأوروبية». وقد أظهر الرسامون من قبل ظهور حركة اللااستعمار ذاتها نفع الإخصاب المتبادل بين

الثقافات و الحضارات. فالفنون التشكيلية، ولا سيما الرسم، لعبت دوراً رائداً، دوراً أمامياً في مطلب اتسام المشكلات والآمال بالسمة الكلية العالمية.

وقد أدى انفتاح الرسامين إلى إعادة التفكير في تاريخ الفن بالإقلاع عن أوهام نظرة فقيرة تقتصر على مذهب الاستثناء الأوروبي المزعوم. لقد كان الباحثون يتطوعون حتى مطلع القرن العشرين فينظرون إلى تاريخ الفن وكأنه تاريخ (الغرب) وحده، وكانت التحف التي أبدعتها القارات الأخرى تُقصى إلى متاحف الإتنولوجيا.

وقد تهافتت أسطورة «المعجزة اليونانية» المزعومة على محك التحليل التاريخي الذي كشف عن جذورها العميقة الممتدة إلى التاريخ المصري والفينيقي وبلاد الرافدين بوساطة (كريت)، أي جذورها «الشرقية»، وأبانت دراسة عصر النهضة مدى ما تدين به لفنون الإسلام، ومن ورائها إلى فنون الشرق الأدنى والصين التي تحدث (ماركو بولو) منذ القرن الثالث عشر عن روائعها وقد كان ملوك (انجو) (ونابولي) وأدواق (بورغونيا) يجمعون كنوزها.

ولا يقتصر وعي حوار الحضارات وخصبه في عصرنا على فائدته التاريخية وحسب، بل إنه ينهض بدور أمامي لأجل اختراع المستقبل.

لم يبق من الجائز، في عصر التحول العظيم المشترك بين جميع الشعوب، قصر الإجابة بالإستناد إلى «المذهب الإنساني» الأوروبي وحده، وقد غدا مذهب «إقليم» بين أقاليم أخرى، وإنما يجب بناء الإجابة على جملة التراث الثقافي والروحي للبشرية.

ومن العلم «اللاأوقليدي» لدى (آنشتين) إلى الفلسفة «اللاديكارتية» لدى (باشلار)، وإلى مبحث الجمال «اللاأرسطاطاليسي» لدى (برخت) إنما تتناول النظرة النسبية تراث الإغريق وتراث عصر النهضة جميعاً. ومن الفيزياء إلى مبحث الجمال وإلى الأخلاق، لم يعد في وسع أحد بعد الآن أن يجد أساساً للقيم في طبيعة جاهزة، في عقل خالد، ولا في معيار أخلاقي أو قواعد جمالية تستطيع أن تزعم أنها تتعالى على

التاريخ. لا وجود لـمشاهدة، ولا وجود لآخر، وإنما الـموجود هـو جدليـات لا نهايـة لها بين القلق والـمجازفة والإبداع.

وفي ملتقـى لانهايـات ثـلاث، لانهايـة الصغـر الـتي اكتشـفتها الفيزيـاء النوويـة، ولانهاية الكبر التي تفتحها مغامرة الفضاء، ولا نهاية التعقد التي ترتادهـا السـبرنتيك في جميع مجالات الثقافة فضلاً عن مجال فننا، تتقدم الإشارة على الـموضوع، والفعـل علـى الشيء، والـممكن على الواقعي.

إن حوار الحضارات الحقيقي لـما يزل في طور بدء الـمغامرة الإنسانية: إنه أكـثر الأمور إلحافاً من أجل إقامة علاقات جديدة مع العالـم، مع سائر البشر، ومع مسـتقبلنا الـمشترك.

إنه الإلتقاء بالفنون اللاغربية، من نهاية القرن التاسع عشر إلى أيامنا هذه، قد أيّد ووسع. بآن واحد، الفرضيات الفلسفية التي حملت الإنسان الغربي على إعادة النظر في موضوعاته الخاصة - ونحن ننظر إليها منذ عصـر النهضـة نظرتنـا إلى حقـائق مطلقـة - وعلى الانخراط في دورب جديدة لاختراع مستقبله الخاص.

وقد لقيت هذه الحركة الداخلية في الثقافة الغربية دفعـاً قويـاً يحفزهـا مـن جـراء التقائها بالثقافات اللاغربية.

وبدأت الحركة الداخلية «بالثورة الكوبرنيكية» لدى (كانط) في الفلسفة، وهـي تستعيض عن دوران الذات حول الـموضوع بدوران الـموضوع حول الذات.

وولد الـمفهوم الحديث عن الفن من تأكيد استقلال الإنسان استقلالاً ذاتياً.

وعلى هذا فإن الفن لـم يبق محاكاة أو إعادة بناء عالـم معطى، بل إبـداع عالـم حسي.

وقد أضلّ نوع من الإبداعية هذه الفكرة عندما محا التخوم التي تفصل الأنا عن اللاأنا، وتفصل الحلم عن الواقع. ولكن ذلك لا يمثل سوى وجه من وجوه الإبداعية التي فتحت منظورين مختلفين.

وفي وسعنا أن نجد لدى (روسو) ينبوع هذين التيارين:

– أولهما يتصل بـ«أحلام المتنزه المتوحد» وهو سينمو باتجاه «مثالية سحرية» سيمثلها (نوڤاليس) أفضل تمثيل، وهي ستعيش على حلم باتحاد صوفي مع الطبيعة.

– والآخر يتصل بـ «العقد الاجتماعي» وهو ينطلق من فعل الإنسان الذي يبني «ثقافته» و«استقلاله الذاتي» سواء في العالم الطبيعي أو في العالم الاجتماعي.

ومن هذا الاتجاه الأخير يصدر مفهوم الفن بالمعنى المعاصر، عبر (روسو)، وعبر الثورة الفرنسية، والفلسفة المدرسية الالمانية لدى (كانط) و(فيخته) و(هجل).

أما المنطق فإنه تصور (فيخته) العالم. إنه يوحّد هوية «الثورة الكوبرنيكية» التي أنجزها (كانط) في نظرية المعرفة وأبدع كوناً جديداً من الحقيقة بدءًا من الفعل الحر ومن استقلال الفكر استقلالاً ذاتياً، مع هوية الثورة الفرنسية التي تقيم حقاً جديداً، يعترف للمواطن بالمبادهة التاريخية وبحرية ألا يخضع إلا للقوانين التي سنّها لنفسه.

وهذا الرجحان (الفاوستي) الذي يقدم الممارسة والفعل هو روح مذهب (فيخته).

وأن ما يسميه (فيخته) الأنا المحضة هو ما يتكلم ويعمل في ذاتي باسم الإنسانية كلها. وأن فعل الإبداع الفني هو أنموذجه. يقول: «الفنون تحيل الفعل المتعالي تجربة مشخصة».

وقد فصل (غوته) القول في هذا التصور عن الفن باعتباره إبداعاً وذلك في مؤلفه «نقد محاولات (ديدرو) عن الرسم». يقول (غوته): «إن اختلاط الطبيعة بالفن هو داء عصرنا... وعلى الفنان أن يشيد مملكته الخاصة في الطبيعة... وأن يخلق بدءا منها طبيعة ثانية».

وهذا المفهوم عن الفن، وهو أصل مبحث الجمال الحديث كله، وهو الذي لا يعهد إلى الفنان بمهمة تمثيل الواقع الموجود، بل ابداع واقع جديد، امتد في أوائل القرن التاسع عشر إلى (فرنسة).

وقد تمّ الانتقال بطريق (مدام دي ستايل). فقد أظهرت في كتابها «عن المانية» الإتجاه الرئيسي للمثالية الالمانية. تقول: «إن فيلسوفاً لم يسبق (فيختة) إلى المضي بالمثالية حتى درجة الدقة العلمية: إنه يصنع من فاعلية النفس الكون كله...». وهي تستخلص النتائج الجمالية لهذه الفلسفة: «إن الالمان لا يعتبرون البتة، كما يفعل الباحثون عادة، تقليد الطبيعة الموضوع الأساسي للفن،... وأن نظريتهم تتسق كل الاتساق مع فلسفتهم».

أما الحلقة الثالثة في نشأة هذا التصور الجديد للفن باعتباره ابداع استقلال ذاتي بالإضافة إلى الطبيعة فإنه (دولاكروا). وقد كتب في يومياته بتاريخ 26 كانون الثاني/يناير 1824: «لقد وجدت لدى (مدام دي ستايل) ما يشرح فكرتي عن الرسم».

وسيضع (بودلير)، إنطلاقاً من (دولاكروا) ومن أحاديثه معه، أسس مبحث الجمال الحديث باستئناف الفكرة الرئيسية عند (غوته): فكرة ابداع الفنان «طبيعة ثانية».

وفي نهاية مطاف هذا التطور أصبحت اللوحة «أنموذجاً»، بالمعنى الذي يطلقه السبر نتيكيون علىهذه الكلمة «أنموذجاً» لعلاقات الإنسان بالعالم. إنه «أنموذج» لا يحيلنا، من ناحية أخرى، وبصدد التحف الكبرى، على العالم الراهن، بل على عالم جائز، على عالم قادم. إن الأثر الفني لا يظل أنموذج علاقات إنسان عصر من العصور

بالعالـم الذي يعيش فيه فحسب؛ إنه أيضاً مشروع، أو إضفاء أمامي لعالـم لـما يوجـد بعد، لعالـم هو في حال الـمخاض. إن للفنـان الحقيقـي وظيفـة «نبي» إنـه أفضـل مـن يساعد معاصريه على اختراع الـمستقبل.

إن الأثر الفني يتفق والـموضوع التقني في صفات مشـتركة، ولكنـه يختلـف عنـه بأنه يستجيب لحاجة خاصة إنسانية. وأن الأثر الفني ليستجيب للحاجـة الأساسـية الـتي تحمل الإنسان على تأكيد ذاته بوصفه إنساناً. أي مبدعاً. وإذا كـان الـموضوع التقـني شاهداً على قدرة الإنسـان مـن حيـث تنظيمـه وسـائله، فـإن الأثـر الفـني يشـهد علـى نوعيةالإنسان من حيث إبداعه غاياته الخاصة.

ذاكم هو مسار الفن الأوروبـي خلال القرون السبعة الأخـيرة: فبعـد أن حـاول الفن التنبيه إلى نظام إلهي، وبعد أن ارتاد النظام الطبيعي، نجـده اليـوم يجهـد في أن يمثـل مسبقاً نظاماً قادماً، نظاماً جائزاً.

وهذا التغير الجمالي وجه من أوجه التغير العميـق في علاقـات الإنسـان بالعالـم، وعلاقات الإنسان بمستقبله.

إنه يعرب عن تساؤل جـذري عـن الواقـع الـموضوعي. إن مبحـث الجمـال في القرن العشرين يطالب بطلاق العالـم فنياً عن إدراكه علـمياً: وقد ظلت الفيزياء وعلـم الضوء والتشريح والقوانين الضرورية للـمعرفة النظرية ولـمداولة العالـم تقنيـاً ونفعيـاً، ظلت منذ عصر تعتبر النهضة جزءاً متمماً من الإبداع التصويري.

وقد آل الأمر بهذا التصور الذي كرّسته ستة قرون من التقاليد بأن أصبح بمثابـة تصور «طبيعي» وضـروري. وقـد وعـى القـرن العشـرون أن الأمـر أمـر مواضعـة بـين مواضعات، وأن هذا الطلاق الـمحرر قد فتح الباب أمام إمكانات جديدة.

هذا الانفصام لا يعرب عن التساؤل عن حقيقة الواقع الـموضوعي وحسب، بل يتناول أيضاً القيم جميعها، ولا يقتصر على قيم الـمقدس والتعبير عنـه، بـل يشـمل قيـم الحقيقة: إن الحقيقة الفنية، شأنها شأن الحقيقة في الفلسفة وفي العلـوم لـم تعـد تُعـرّف

بتطابق الفكر مع الشيء، وعلى أنها انعكاس نظام قائم من قبل، بله نظام سرمدي، ولكن من حيث أنها بناء تدريجي. وعندما نتج عن كشوف (انشتين) أن الهندسة الإقليدية لم تكن سوى حالة خاصة من هندسة أعم، وأنها لم تكن تقابل سوى مستوى ما من مستويات تجربتنا وحسب، وليس في وسعها أن تصلح في تنظيم تجربتنا إلى على مستوى معين من الكبر، وبذلك كفّت عن أن تكون ذات قيمة دقيقة على سلم الكون أو سلم الجوهر الفرد، فإن هذه الصبغة النسبية كانت تجاوز المستوى العلمي، كانت، في جميع المجالات، من الفن حتى الأخلاق، وعياً نسبياً في عصر بأكمله. ومن (ماركس) إلى (نيتشه)، ومن (فرويد) والسريالية حتى (باشلار)، لم يبق ما كان يعتبر خلال قرون طويلة على أنه نظام مطلق في السياسة أو في الأخلاق، أو في علم النفس، أو في الفلسفة، أو في الفن، سوى موقف أو مرحلة تاريخية في سلسلة إبداع الإنسان الإنسان إبداعاً دائباً موصولاً.

وهذه الهزة العميقة، وذاك الانقلاب الجذري هما بآن واحد نهاية حركة داخلية لدى الإنسان الأوروبي، وملتقى خصب بالثقافات اللاغربية.

وعلى هذا فإن من النافع أن نعرض - وإن كنا لا نستطيع هنا سوى الإلماع - علاقات الثقافات اللاغربية بالرؤية الجديدة عن الإنسان. وسنختار مثل الفنون لأن الوعي بالأبعاد المفقودة إنما بدأ في أوروبة في هذا المجال وفيه بدأت محاولة العثورة مجدداً عليها.

I ـ عروق التنين

لنبدأ بما استطاع الأوروبيون معرفته عن (الصين) و(اليابان) إذا صح أنهم اعترفوا بعظمة ذلك منذ أن دخل قائد العمارة (بري) المياه اليابانية وقدّم إنذاره الأخير، أو منذ أن جزئت (الصين) في أثر «حرب الأفيون».

وفي وسعنا تخيل لقاء مغاير لما جرى، لقاء يحلّ فيه الحوار محل السيطرة.

ويذهب (كوو-هي)، وهو رسام من القرن الحادي عشر، في عصر (سونغ)، في كتابه «تعليمات لرسم منظر»، إلى تعريف بعض السمات الأساسية التي تميز الفن الصيني. وقد كتب بوصفه رساماً وواضع نظرية معاً. قال: «إن مجاري المياه هي عروق الجبل، وإن الأعشاب والأشجار أشعاره، والضباب والغيوم لونه». وعلى هذا النحو يعرّف تعريفاً رائعاً فن (سونغ) في القرن الحادي عشر. وهذا الطراز من تصور العالم يسود مجال الجمال ومجال التقنية. - إن الجبل في نظر الفنان كائن حي ينبغي عليه أن يكشف النقاب عن واقعه المتحرك وينقله إلى الآخرين.

وفي مؤلفه بعنوان: «بدء الربيع» يترك (كوو-هي) الانطباع بأن الجبال تشرئب إلى السماء كالزواحف. وأن تكدس الصخور في أسفل اللوحة يوحي بمرأى حيوان ضخم، كما توحي الأشجار ولها براثن النسور بأنها تربط الأرض بالسماء. ويذكرنا تجميع هذه القوى المختلفة بما يدعوه فنانو (سونغ) حضور (التنين). وهذا في الطاوية هو قوة الكون. وفي نظر البوذية (زن)، أنه الكشف عن الحياة الكونية، وأن مياه الوديان تجري بهدوء في الجزء الأيسر من اللوحة جريان قوة عطوف وسط اصطراع هذه القوى. وأما مياه الشلال، في الجانب الأيمن من اللوحة فهي تمضي لتستقر في بحيرتين هادئتين تغمران في أسفل اللوحة جوانب البهيمة بصمت.

هنا لا يظهر الإنسان إلا في صورة شبح ضئيل فوق طرف صغير من شاطىء البحيرة، وعلى جسر ضعيف كضعف نبتة متسلقة. وعلى خلاف الفن الغربي لا يؤلف الإنسان الغاية الأخيرة ولا مركز العالم أنه لا يبدو إلا في حلة قذرة ضئيلة ضائعة وسط خضم الجبال.

إن الطبيعة ليست، شأنها في (الغرب)، مكان عملنا. إنها ليست مادة عاطلة نسعى إلى السيطرة عليها. إن الكون يؤلف كلاً حياً ذا حركة حياة واحدة وهو يشتمل بآن واحد على النهر وعلى ذرى الجبال، على الصخور والغيوم والطيور - والإنسان ليس سوى لحظة في هذه اللدلوة السرمدية.

لقد علمت ديانات (الصين) و(اليابان) الإنسان هذا الانصهار مع كل «الكل». وتقضي الطاوية بالترصع في هذا المبدأ الكلي الذي تحققه معرفة حدسية قوامها تأمل ينتهي إلى تجسيد اتحاد الإنسان بالطبيعة.

وتعلم البوذية التي انطلقت من (الهند)، وانتشرت انتشاراً جماهيرياً في آسية كلها، بأن كل حياة ألم، وأن الرغبات والللذات مسؤولة عن ذلك، وأنه لا بد من أجل القضاء على الألم من كسر دارة انبعاثه المتجدد دوماً وهي دارة تربطنا بعجلة الوجود. وأن الإنسان الذي يحجم عن الرغبة وعن اللذة سيعرف الخلاص عندما يذوب في السرمدية مثلما تصير كأس من الماء سكبت في البحر.

لقد عرف (الشرق) وحدة جد كبيرة في المذاهب، تلفيقاً دينياً حقيقياً. ففي (الصين)، في عهد أسرة (سونغ) – من 960 حتى 1279 – توحّد نظام الأشياء بهوية النهاية القصوى للطبيعة (الطاوية). ويرى (لاو-تسو) أن (الطاو) هو الينبوع الأزلي الأول لكل ما يجد، أنه قوة حية تحايث الأشياء كلها. وعلى خلاف الفلسفات الغربية التي تفصل اللذات عن الموضوع، الإنسان عن الطبيعة، وتقيم بينهما التعارض، يعتبر (الطاو) أن الداخل والخارج جملة واحدة. وفي كل شيء يوجد اشتداد مبدأين متعارضين هما: الـ (ين) والـ (يانغ)، عنصر مذكر وعنصر مؤنث يؤلف (الطاو) وحدتهما العليا.

ثم إن البوذية لا تشكل انفصاماً بالنسبة إلى الكونفوشيوسية الجديدة المصبوغة بالصبغة الطاوية، بل زيادة غنى نجم عنه في عهد (سونغ) ازدهار كبير جداً في الفن الصيني.

إن مدرسة (تشان) البوذية (واسمها زن في اللغة اليابانية) تلحف على ضرورة تحرير الفكر بغية أن يستطيع استقبال الإلهام. وعلى التأمل أن يحرر الإنسان من كل رغبة وكل هيجان وكل مفهوم كيما يجاوز اختلاط المجتمع التقليدي ولكي يندمج في الطبيعة ويكتشف أن الكل واحد.

إن هويـة (كـل) الطبيعـة تتوحـد بـأسمى حقـائق البوذيـة بحسـب تعـاليم (زن). وتتلخص هذه الوحدة على حد سواء إما في صلاة، أو في حديقة، أو زهرة، أو منظـر. إن الشلالات، والأرض، والجبال، تجليات ما يسميه بوذيو (زن) باسم «الجسـد الإلهي للقانون».

وما الرسم إلا وسيط من جملة وسائط أخرى في تجربـة (زن) شأنه شأن حفـل الشاي أو الرمي بالقوس. إنه تجربة روحية ودينية، وهـو لا يؤلـف فنـاً بالـمعنى الـذي نفهمه في أوروبـة. إن الفنان لا يجد نفسه مفصولاً عن الطبيعة التي يعـبر عـن إيقاعاتهـا العميقة. إن الشاعر يندمج في ما يغنيه، والرسام في ما يرسمه.

ومن الواجب ألا ننظر إلى تأمل الطبيعة على أنه لذة الحساسية بل باعتبـاره أمـراً يحدّد كياننا إذ يتيح لنا الخروج من ذواتنا.

الفنـان يوحّـد هويتـه بـنزوان الريـح، بحركـة الغيـوم والضبـاب، بقـوة الجبــال، بانسياب الـمياه في الشلال، بهذه الطاقة الـموجودة في كــل مكـان، والـتي يرمـز إليهـا بالتنين. وذلك منحى ثابت في الفنون الصينية واليابانية التي تؤلف فرعي دوحة واحدة.

ونحن نجد التتابع الخطي ذاته في النقوش الخطية والحلزونيةوهي تسود من الجرّات البرونزية واليشب الـمنقوش في عهد (شانغ) وذلك من عهد ما يقـرب مـن ألفـي سـنة قبل الـميلاد، حتى في تماثيل (بوذا) التي ترجـع إلى بعـد ألـف وخمسـمائة سـنة، وذلـك يوحي بحركة الحياة الكونية وإيقاعاتها.

لقد استحالت أشكال هندسية بسيطة إلى أشكال حيوانية. وتم الانتقال الـمتصل من الصيغة الـمجردة إلى تمثيلها الشكلي في صورة حيوانات وجبل وآلهة. وآل التجديد الزخرفي إلى قناع التنين.

هناك مبخرة يرجع تاريخها إلى عهد (تسين) في القرن الثاني قبل الـميلاد، وهـي بشـكل جبـل. إن الصيـغ الــمنقوشة تمـزج الزخـارف الــمجردة بتموجـات الهضــاب.

وثبات الحيوانات ويندفع دخان البخور من جوانب مثقوبة في النخاريب. وعلى هذا النحو يتنفس الجبل السحري في الطبيعة الحية.

إن رسماً جدارياً، أو حاجزاً يابانياً من عصر (نارا) في القرن الثامن أو مصراع باب خشبي أو رسماً معلقاً (كاكومونو) - وهو جملة عُصُب حريرية شاقولية على عكس الـ (ماكومونو) المؤلفة من عُصب أفقية - من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر، ومنظر من الصين في عهد (سونغ)، كل ذلك يذكّر الناظر، فيما يجاوز الظواهر المباشرة، بتلك المملكة الصامتة حيث لا يؤلف الإنسان والطبيعة إلا شيئاً واحداً.

ذاكم هو جوهر فن يمضي على الدوام في طلب إيقاع كامل أمثل. إن الفنان لا يستطيع أن يهب الحياة إلى رسمه إلاَّ إذا فهم، بالتأمل والتنسك، ينبوع القوة الوحيد التي تفصل الورقة الميتة عن الشجرة، وتهيل الثلوج، وتطلق السيول، وتمايل أشجار البامبو، وتثقب غمامة جذور شجرة، وتعمر ضباب الصباح.

ونحن نرى، حتى في وقت أحدث، في القرن السابع عشر والثامن عشر، عندما انتشر فن (أوكيو-اي) (رسم العالم العائم) في اليابان وهو جد شعبي من حيث تمثيله الحياة اليومية، مع استحسان الصور المطبوعة على الخشب، نرى استمرار السمات الأساسية للرسم القديم. وهذا ما تدل عليه رسوم (هارونوبو) و(اوتامارو) الخشبية في القرن الثامن عشر، ورسوم (هوكوزاي) و(هيروشيج) في القرن التاسع عشر.

إن روحاً واحدة، ودفعة واحدة من حياة مشتركة، تعمران رسماً من رسوم (هيروشيج) لأحد مناظر (شونو) سنة 1833، في تموج أشجار البامبو وإنحناء السطوح، والمنظر الجانبي للطريق والأشجار وظلالها، وحركة هذه الظلال، وهطول المطر؛ إنها كلها تتدافع تبع خطوط قوة واحدة مرسومة كبرادة الحديد التي تلبي جذب المغناطيس، إنها تسهم في اتقاد شعلة حياة واحدة.

إن بنية الأثر الفني وتقنية تنفيذه لا يختلفان عن هذا النوع من تصور العالم. والرسم الصيني كله تقريباً، بل والرسم الياباني أيضاً، يقتصران على التلوين بالحبر الصيني، لأن اللون لا يلعب أبداً الدور الأساسي.

ومثل هذه المادة لا تيسّر التعبير عن واقع حسي، وإنما بالحري عن واقع اللامرئي. وهذا التعبير، بالنسبة إلى إنسان صيني، هو تعبير المبدأ الحيوي الإيقاعي الذي يقطن الأشكال ويذهب الى ما وراء شوب الألوان والخصائص اللمسية للمادة.

وفي قمة الفن الصيني يسود «صمت ضوء القمر».

إن للرسم وللخط أصلاً واحداً. ويشار إليهما بكلمة واحدة. والمرء، من أجل الكتابة، يمسك دوماً بالفرشاة بصورة عمودية على الورقة. وقد يتفق له، من أجل الرسم، أن ينحني ليحدث بقعاً وكتلاً.

وقد اتفق لي أن شاهدت في (اليابان) خطاطاً تقليدياً أثناء عمله. لم يكن يحرك فرشاته بقبضة يده، ولا بأصابعه، بل بمرفقه وكتفه. إنه يرسم وهو راكع أمام ورقته. وإن الأصابع والمعصم تظل ساكنة، وكل شيء يبدأ بالكتف. وعلى هذا النحو فإنه يقوم، فوق لفافة، بنوع من رقص يقتضي سيطرة مطلقة على جسده كله، وضبطاً لعضلاته وتنفسه – تماماً مثلما يفعل المرء عند رمي القوس. وإن رسمه ليسجل وكأنه فوق آلة تسجيل الهزات الأرضية. وهو يمثل خطاً بيانياً تاماً لجسده. وإن الرسام وهو يهتز بحسب إيقاعات العالم يستطيع على هذا النحو أن ينقل تلك الإيقاعات إلى أثره بوساطة جسده ذاته الذي يقوم بدور الوسيط بين الطبيعة واللوحة.

ومنذ القرن الرابع للميلاد حدّد الرسام (سي هو) روح هذا الشكل الفني في مقدمة كتابه وعنوانه: «تصنيف رسامي الأزمنة القديمة». وقد حدّد المبادىء التي تسود تاريخ الرسم الياباني والصيني بأسره وأطلق عليها اسم «مبادىء الحيوية الإيقاعية». وهي تثير موضوع انصهار ايقاع الروح بحركة طبيعة حية كلها.

إن الفنان يعيش بوفاق مع روح الكون. وفي لحظات وحيه، لحظات طين جسده وروحه، تراه ينقل هذه الحياة إلى ما يصنع. فقد أدرك، فيما يجاوز جوانب العالم المباشرة، أدرك تيار القوة الكونية التي تعمره.

وعن ذلك تصدر جميع المبادىء: إن بنية اللوحة، وأمانة رسم الأشكال للواقع الذي تستهدف التعبير عن طاقته الكونية – هذه الطاقة تعمل عمل زوبعة متجمعة تارة، ومبعثرة تارة أخرى تحت قشرة الأشياء – وأن التأليف، والنضد – وهو لا يجد نفسه حبيس إطار، أو خاضعاً لتناظر، بل، على العكس، يعرب عن ذاته وكأنه نوع قسط من الأبدية يشير إلى الاندفاعات التي تؤثر فيه من خارج المنظر المرسوم.

وينتج عن ذلك تأليفات لامتناظرة تضم مناطق فارغة واسعة وتحدث الشعور باللاإنجاز، وهذا الشعور يحرّر الخيال. والرسام، على نقيض لوحات عصر النهضة الأوروبي، لا يسعى إلى تمثيل مشهد، بل يحاول نقل حركة وحالة من حالات روح الطبيعة.

إن هذه المبادىء بجملتها تصدر عمّا ما ليس بقاعدة جمالية وحسب، بل إنها تلخص تجربة دينية بالحياة التي يعبر عنها الفن.

المنظور، مثلاً، لا يشبه في شيء إطلاقاً المواضعات الهندسية والعلمية التي أنضجها عصر النهضة في (الغرب) والتي تمنح المشاهد وضعاً مركزياً متميزاً تنتظم اللوحة بدءًا منه.

إن المنظور، منظور متحرك، وهو يجنح إلى جعلنا نرى العالم بتمامه، منذ المنظر ذاته، وليس بحسب النظر الفردي.

والشيء الأساسي هو أن ندرك ما كان الرسامون الصينيون يطلقون عليه في عهد (سونغ) «عروق التنين» خطوط قوة المنظر، وتأليف الـ(ين) والـ (يانغ) – تضادات اللوحة وتوتراتها.

وفي «طريقة المضيف والمدعو»، يتوازن شكل مفتوح مع شكل مغلق، والسماء والأرض، توازناً أعلى اللوحة وأسفلها. والأمر دوماً يتناول إضفاء الحضور والحياة على اللانهائي الذي يفيض عن المنظر ويتجاوزنا.

التناظر، كما أشار إلى ذلك مراراً (ليونار دي فنشي) و(دورر) ينشأ من تأمل الجسم الإنساني باعتباره وحدة قياس كلي. أما الرسم الصيني والياباني: في الطرف المقابل لذاك التشبيه الإنساني، فإنه يقتضي اللاتناظر. إن نضد لوحة يقذف نظرنا نحو اللانهاية بدل تركيزه على صورة.

•

ما هو تأثير هذا الفن الشرقي في (الغرب)؟

لقد حاولت صناعة الفخار الأوروبية، بدءًا من القرن السادس عشر، محاكاة البورسلين الصيني. وهذه هي حالة پورسلين (مديسشي) التي لا تزال موجودة في حدائق (بوبولي) وقد صنعت من سنة (1575) حتى سنة (1587). وكذلك حالة بورسلين (دلفت) في عصر (مينغ) في القرن السادس عشر والثامن عشر وقد ازدهرت خاصة بعد سقوط (مينغ) سنة (1640). وهي حالة پورسلين (شركة الهند الإنكليزية والفرنسية)، وبورسلين (شانتيلي) عام 1725 التي تأثرت بالفن الياباني ولا سيما بفن (كاكيمون).

وهذا التأثير مثل أنموذجي عن تأثير (الشرق) في (الغرب).

وعندما اكتشف الرسامون الأوروبيون الفن الشرقي، وخاصة الانطباعيين، بدأوا بحل الروابط التي كانت تربط، بنتيجة خطأ الإغريق، ولا سيما في عصر النهضة، الفن بالعلم وبهندسة المنظور وبالتشريح وبالفيزياء.

وإن المائة رسم من الرسوم الخشبية باليابانية التي اكتشفها الانطباعيون في معرض (بنغ) سنة (1867) كانت كلها من رسوم رسامين ثانويين، ولم يكن بينها أي

رسم يرجع إلى العصر العظيم. وبالرغم من ذلك، فقد أتاحت لفناني فرنسة التحرر من عاداتهم البصرية.

وقد اكتشف (مانه) فيها التوتر المتضاد بين السطوح المضيئة والسطوح المظلمة والتأثير الشديد للمساحات الفارغة الكبرى.

وتعلم (ديكا) منها إرجاع كل شيء إلى وحدة الحركة، كما تعلم الانصراف عن مبادىء المنظور والتأليف المدرسي باستخدام هذا النضد اللاتناظري، وبرسم أشكال لا محور لها، وقد اجتذت من أطرافها.

وقد أوضح (مانه) لوحة ألوانه بتماسها. وكان يقول «إنني أحبّذ إيحاءاتهم الجمالية التي تجعل الظل يوحي بالحضور، والجزء يوحي بالكل». وأخذ (كوكان) من الرسم الياباني فصل المساحات بحواجز من الخط، كما أخذ استخدام الألوان «المسطحة».

وقد اكتشفوا جميعاً بآن واحد طباق تقاليد غربية، ووسيلة للتحرر من أسرها.

وقد بدا الفن الياباني لهم نفي النزعة الأكاديمية وهي الشكل المنحط الذي آلت إليه مفاهيم عصر النهضة.

وانفرد (فان كوخ) وحده باجتياز عتبة هذا النفي وهذه الاستعارات التقنية. وقد عثر من جديد، وربما بصورة لاشعورية، على الروح العميقة التي تعمر هذه الآثار.

وقد حاول رسامون آخرون، وهم أقرب عهداً إلى وقتنا، من (هارتونغ) إلى (ماتيو) أو (بيشت)، وبنجاح متفاوت، تمثل إيقاعات الخط الصيني أو الياباني أو حاولوا كما فعل (بولوك) نقل الرقص التشكيلي الذي يقوم به فنان (الشرق الأقصى) إلى **عمل من أعمال الرسم**.

ونحن ما زلنا في مجال الخطوات المتعثرة التمهيدية لهذا الحوار الحقيقي الذي سيتيح وعي نسبية مفهومنا الغربي عن العالم، وسيتيح أخيراً تحقيق التركيب الكبير الذي يستطيع وحده إنجاب نزعة إنسانية كلية حقاً.

II ـ جعل اللامرئي مرئياً

إن مثل الفن الأفريقي مثل ذو دلالة. وهناك بعض الآثار الأساسية في مجال الإطلاع لما تسجل إلا منذ وقت قريب. وتلك هي حالة (كايدارا) من (مالي) الذي سجله السيد (هامباته با)، وهو أحد حكماء أفريقية. وقد قال في حديثه عن الرواية الشفهية: «كلما توفي عجوز أفريقي كانت وفاته احتراق مكتبة».

وفي هذا المجال أيضاً، لم يسعف الحظ أفريقية. فقد انطلقت «إنطلاقاً سيئاً»، كما يقول (رينيه دومون).

أولاً، ليس لها لغة مكتوبة. ثم إنها كانت تحتاج إلى الأحجار. ولهذا السبب الأخير نجد معظم آثار الفن الإفريقي مصنوعة من الخشب، وإذن فهي قليلة المقاومة لتآكل السنين.

وإنما كانت الآثار الوحيدة التي سبقت القرن الثامن عشر تصنع من جرف (باندياكارا) في بلاد (دوكون). وهذه الآثار ذات الصبغة الدينية، والموضوعة في كوى كلسية، قد حفظها رشح الماء الذي كان يرسب فوقها إبان انسيابه قوقعة كلسية تحمي الخشب حماية داخلية وخارجية. وعلى هذا النحو تمّ إنقاذ بعض الآثار التي ترجع بتاريخها إلى القرن السابع عشر.

ولم يبق من الفن الأفريقي الغابر سوىء برونز (بنين) وبعض آثار حضارات (نوك) و(ايفه) القديمة التي اكتشفها (برنار فاج) الإنكليزي وأخوه (وليام).

ومن شأن الآثار الحديثة إلى حد كبير أو صغير، والـتي أتيـح لنـا أن نعرفهـا أنهـا تحمل سلفاً طابع التأثير الأوروبـي، ولكنها لا تزال تحتفظ على الرغم من ذلك بأصالتها الأفريقية.

وهذا الفن الأفريقي يؤلـف «حكمـة مكتوبـة» حقيقيـة، تاريخاً دون حـوادث. ذلك أننا نستيطع أن «نقرأ» عـبر هـذه الآثـار تنظيـم مجتمعاتهـا، وتسلسـلها، وبنياتهـا السياسية؛ لا نقرأ الـمعارك، ولكن النظام السياسـي، ونظـام النقـود ومـا ينطـوي عليـه الاقتصاد من قيم أخلاقية عبر الكتل الـــمنحوتة؛ التقنيـات الزراعيـة؛ الأعمـال والأيـام، والألعاب، والصيد، والرقص.

وقد بدأ الإنصراف إلى فك الألغاز. فـك ألغـاز (تشـوكفه) الرمـزي في أبحـاث الآنسة (م. ـــ ل. باستاد) (تروفرن)؛ وكتابات (بالوبا(و(بوكوبا) في أعمال (تـيراكو- فورش)، لغة منسوجات (دوكـون) بفضـل السـيد (ديـترلن)، وآثـار (فـالي)، في شمـال (الكمـيرون)، في أبحـاث (ج-ب. لوبـوف)، ورمـــوز (بـــاميليك) و(بـــاموم) (غـــرب الكمـيرون) في أبحـاث (انجلـيرت مونـغ)؛ واوزان (اشـانتي) و(اكـان) و(باولـه) وحلـى (اديمكرا) في ساحل العاج وفي (غانا) إلخ.

لقد تمّ كشف النقاب عن الفن الأفريقي أمام ناظر الغربيين على مراحـل ثـلاث: مـع التكعيبيـين مـن سـنة (1905) - (1909). ومـع تعبـيريي (بـروك) مـن (1904) -)1905)، وآخراً مع السرياليين من (1919) - (1923).

ولسوء الحظ نجد أن الفن الأفريقي قد سلخ عن قرينته الخاصة في هـذه الحـالات الثلاث. فقد فصلت قدرته التعبيرية عما كان عليه أن يعـبّر عنـه. وهـذه أسـوأ مغـامرة يمكن أن يتعرض لها أثر فني.

وقد استخدام التعكيبيـون والتعبـيريون والسـرياليون هـذا الفـن لأنـه كـان يزيـد تجربتهم الجمالية باللحظة، وكانوا يعنون بناحيته التشكيلية بـأكثر مـن عنـايتهم بدلالتـه الحقيقية.

وعلى المرء منا ألا يدرس هذا الفن بوصفه أوروبياً يتظاهر بالانتشاء أمام الروائع التشكيلية الأفريقية، بل بالإنطلاق من معناه العميق بغية السعي إلى إقامة حوار حقيقي.

إنني لم أسكن مدن الساحل وحدها، ولكن على مبعدة ألف كيلومتر في الداخل، وفي صميم البلد، ولا سيما لدى (اليساريين) في (السنغال) - وهم لا يصنعون أقنعة - ولدى (الغوريين) و(الباوليين) في (ساحل العاج) - وهؤلاء يصنعون أقنعة.

ولا بد من النظر إلى القناع الأفريقي على أنه بالدرجة الأولى تكثيف طاقة. وهذه القوة التي يحتويها القناع ويطلقها إنما تصدر عن ينابيع الطبيعة والجدود والآلهة.

وعندما يرقص الأفريقيون بأقنعتهم فإنهم يمتحون منها طاقة يشعونها في المجتمع كله. إن الرقص انبساط القلب الأسود وانقباضه. وعندي أن ذلك هو الجوهر. وقد أقنعتني علاقاتي بالأفريقيين قناعة عميقة بذلك.

وفي وسعنا، ولو لم ندرس تاريخ الفن الأفريقي دراسةعلمية تاريخية (وثمة دراسات ممتازة عنه)، أن ندرك الرباط الماثل بين الروح التي تعمره، وبين مقاصده العميقة والوسائل التشكيلية التي يستخدمها.

إن الطبيعة في نظر الأفريقي أشبه شيء بحقل مغناطيسي يستمد منه القوة. وقد حدثني صديق أسود ذات يوم لدى (اليساريين)، فيما وراء (نيكولو - كوبا)، وكان يقودني عبر الدروس فقال فجأة: «كلا! ينبغي ألا نمرّ من هنا، لأن الجد لا يريد». وعندئذٍ أشار إلى غصن وحجر كان لهما في نظره معنى لم أكن أستطيع فهمه.

إن الأفريقيين يعرفون طاقة وحيدة تعمر الطبيعة على درجات متفاوتة من الشدة، طاقة تستجيب لهمومنا ورغباتنا وآمالنا.

وعندهم أن المشكلة الأساسية هي أسر هذه القوى المتفرقة واتخاذها نواة لتشكيل واقع أكثف. وبهذا الاعتبار يعمل القناع عمل حامل مرئي لقوى لا مرئية.

إن الهدف المرموق هو هدف إسهام في واقع يسمو على الواقع ويدعمه معاً.

وإن الفن الأفريقي قد يثير معنى الحيوان أو الجد أو الألوهية بواسطة النحت أو الموسيقى أو الرقص - والأمر أمر كل وحيد. وفي جميع الأحوال نجدنا حيال استحالة الإنسان بترجمة رقص شعائري يخضع لقوانين إيقاعية، تعبيء الطاقة تعبئة شديدة.

إننا بمنأى عن تصور الأثر الفني في الفكر الغربي!

وقد رأيت رجلاً يموت وهو يلبس قناع قبيلة أخرى غير قبيلته. إن القناع مشحون بقوة يجعله يصعق من يرتديه دون جدارة.

وإن ما نعتبره أثراً فنياً ليس سوى موضوع فقد وظيفته. لقد فقد قوته. ونحن نضعه في متحف أو في مجموعة...... أو في صندوق - اللهم إلا إذا أفاد في جوقة أو في مسرح. ولكن الآثار الفنية الأفريقية لم تُخلق من أجل التأمل. إنها مواضيع مشاركة تستهدف إنجاز حفلات شعائرية. فإذا سلخناها عن قرينتها الإنسانية والمقدسة أصبحنا عاجزين عن فهمها إطلاقاً.

لقد أصاب (مالرو) في قوله: «إن المتحف هو الذي يرغم الصليب على أن يغدو نحتاً».

والأمر عينه بالنسبة إلى الأقنعة الأفريقية التي تمثل وظيفتها في بعث قوة خارقة.

وإن ما ندعوه رقصاً وموسيقى ونحتاً ليس سوى عناصر فعل واحد ينزع إلى أسر، ونقل، قوة في الجمعي الذي يستدعيها ويثيرها. إننا نعيد حضور قوة جد أو إله، ونعيد إليها الحياة عندما نبعث بالشعائر الأسطورة.

وهذه القوة التي يعاد خلقها تجاوز قوة كل فرد من أفراد المجتمع. إنها تبلغ الخارق فيما يجاوز مجرد جمع القوى الفردية بعضها إلى البعض.

إنها لحظة عمل جمعي، محاكاة تمهيدية يتأكد فيها، بواسطة مشاركة كلية، الالتحام الداخلي، الديني، لجماعة من الأفراد. والجماعة تتجاوز إمكاناتها على صعيد الصيد أو الحرب أو الزراعة أو أي شكل آخر من أشكال الإبداع.

يقول (إيمه سيزاري) قولة شاعر عظيم: «هنا يمسك بالحياة ويعاد توزيعها بحسب قاعدة الغناء وعدالة الرقص».

وعندما ينحت النحات الخشب ليجعله في صورة قناع فإنه لا يسعى إلى تقليد ظاهر حسي بل إلى إضفاء شكل مرئي على حضور لامرئي، حضور خارق، حتى يستملك قدرته.

أية قدرة؟ إنها تتغير من مجرد سرعة كسرعة الوعل لدى بعض (تيوارا) في (مالي) إلى قدرة الجد الرهيبة – كما هي الحال في بعض أقنعة (كوره روبه) في (ساحل العاج).

إن الأقنعة تتجرد عن أية مشابهة فيزيائية، وهي إنما تتطلع إلى إثارة توتر الجد وقدرته بواسطة ترتيب الحجوم ترتيباً إيقاعياً.

إن الظاهر ضئيل الأهمية. والمهم هو إبداع واقع يحفز قدرة. إن عظمة النحات الأفريقي تستند إلى هذا المبدأ.

والرقص الشعائري يحاكي، ويلخص، بإيقاعه، مسيرة العالم. وإن النحت يعطي حاملاً مرئياً لروح الأموات فإنه يجمع قواهم بعضها إلى بعض.

إن دلالة مثل هذه الآثار تسود بيننا. وهي تبدأ بالانفصال عن العالم اليومي برفض تقليده. وهي تتخيل واقعاً جديداً شبيهاً بواقع شكل تقني لا يسعى إلى تقليد واقع موجود.

وإن إدارة تكثيف حضور، وقدرة، (الكل) في هذا الشكل يقتضي صرامة إخضاع كل عنصر من العناصر للجملة. وهذا أمر ثابت في الإبداع الفني، تتهدده على

الدوام فتنة النزعة الطبيعية أو نزعة المحاكاة العزيزة على (الغربيين) إلى أن اتفق لهم اكتشاف فنون اليابان وأفريقية والإسلام.

أن التشوه لا يوجد إلا بالإضالة إلى أنموذج خارجي. ولذا فإن من الأجدى أن نتحدث عن «تشكيل» بدل حديثنا عن التشوه.

وإن ضرورة جعل اللامرئي مرئياً تقود إلى رمزية تحل الإشارة محل الصورة. إن الإشارة تدل على ما يجاوز الظاهر ويعطيه معنى. يقول مثل بوذي: «عندما تشير أصبع إلى القمر فإن الأحمق ينظر إلى الأصبع».

والمشكلة بالنسبة إلينا هي أن نتعلم لغة مثل هذا الفن. وذلك يقودنا إلى تجريب شكل آخر من العلاقة بين الإنسان والعالم، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان ومستقبله.

إن أسر قوى تحايث الطبيعة، وضرورة ضمها في نواة قوة - في أوج اشتدادها - يقود إلى تعرية مطلقة لكل ما يتصل بالوقائع أو الحوادث والأعراض. ومن هنا السمة الأبدية التي تسم الآثار الفنية حتى ولو كان مقياسها صغيراً.

إن تمثالاً صغيراً من أفريقية الغربية في (سينوفر) بطول ثلاثين سنتمتراً يعطي الانطباع بأنه في حجم هرم. وكل عنصر من عناصر الشكل يعاد إلى هندسته الخالدة، ويؤلف نوعاً من «كائن بذاته».

وعلى عكس الفن الأغريقي - الذي ينطلق من الفردي ليستخلص منه الخطوط الأساسية _ ينطلق المبدع الأفريقي من تجربته الحية (الكل) العظيم ويضفي شكلاً مشخصاً على طلاسمه.

وفي (الغرب)، فهم أحد الفنانين ذلك أحسن الفهم: ألا وهو (جوان كري) ووجد في هذا العكس تأييداً لمسعاه الخاص وكتب سنة (1920): «إن المنحوتات الزنجية تبرهن لنا برهاناً ساطعاً على إمكان فن لا - مثالي. إنها تستوحي من روح دينية وتؤلف تجليات متنوعة دقيقة للمبادىء الكبرى والأفكار العامة. فكيف لا يمكننا قبول

فن يتوصل، بمسيرته على هذا النحو، إلى إضفاء الصيغة الفردية على ما هو عـام، وكـل مرة على نحو مغاير؟ إنه عكس الفن الأغريقي الذي كان يستند إلى الفـردي في مسـعى الإيحاء بنمط مثالي».

إن النحات الأفريقي لا ينطلق من أفكار عامة كما حسب (جوان كري) بل من تجربة معيشة عبر قوة تحايث الطبيعة. وباستثناء هذا الفارق، نجد أن (جوان كـري) قـد ميّز بوضوح عظيم معنى هذا العكس الكبير.

فالفنان الأفريقي يمرّ مـن قـوة الجـد إلى الشـكل الـذي يسـتوعبها، بينمـا يسـعى الأغريقي إلى التعبير عن الإلهي بدءًا من أشكال إنسانية يستوحى منها.

ما هي تقنية التعبير التشكيلي التي تنشأ عن مطالب هذه البنية؟

وعندما لا يخضع منطلق أثر فني لإلزامات تحدد شـروط رؤيتـه الخاصـة بـأنموذج محدّد، بل يرتبط على العكس بإرادة أقامـة علاقـة مـع جملـة قـوى العالـم الـمحيط - لتأليف مستودع لهذه القـوى - فـإن الآمـر الأعظـم هـو أن يتيـح لنـا الشـعور فيزيائيـاً باشتداد الخطوط والسطوح والحجوم والإيقاع العميق الذي يسود تنظيمها.

إن الرمزية ليست خارجية وحسب، ولا يكفي من أجل إثارة معنى الخصـب أن نمثل بطناً وثدياً أو عضواً تناسلياً تفرض أبعـاده الشعور بـالحضور. وكذلـك لا يكفـي الزعم بالاستيلاء على القدرة عـن طريـق إبـراز قـرن الجـاموس أو فـم التمسـاح بشـدة الخط. بل يجب أن نجيد التعبير عن ذلك بحركية الإشارات ونظمها الـمقصود.

ومن هنا تنشأ التبسيطات العظيمة الـتي توحـي باحـترام الآبـدي. ولا يتـم ذلـك بفضـل الـمجابهة والتنـاظر اللذيـن يـميزان الآثـار الـمستوحاة مـن الآثــار الكهنوتيـة وحسب، بل بفضل نضد الأشكال هندسياً على نحو يقذفنا إلى عالـم آخـر - لا عالـم الظواهر، بل عالـم الـمثل الأنموذجية.

وعلى هذا الـمنوال نبلغ عكس النقوش البارزة عكساً هادفاً. ولكـن (پـيكاسو) الذي أحب أن يعبر تعبيراً حاداً بقوله صائحاً: «الفن الزنجي؟ أنا لا أعرفـه!» إنمـا نجـده

قد استوحى في الغالب من بعض أقنعة (باشام). تقعر يعرب عن حدبة على نحو لا يمت إلى الطبيعة المرئية بأية صلة، بل يتصل الاتصال كله بإبداع الرؤى الإنسانية.

وهذا أيضاً هو سبب التنظيم والترابط الإيقاعي بين المنحنيات والمستويات والكتل على منوال لا يدين البتة بأي شيء لإدراك العالم إدراكاً مألوفاً. ويدين بكل شيء إلى إعادة بنائه بالإنطلاق من التجربة المعيشة بقوة المحركة.

وعلى هذا النحو نجحت أدوات دِيْن، كان الفنانون الأوروبيون في القرن العشرين يجهلونها، في أن تستثير مشاعرهم بخواصها التشكيلية الصادرة عن وظيفتها التعزيمية.

ومرة أخرى تجدنا نملك البرهان على تأثير اللاغربي في الغربي.

ولم يقتصر دعاة التكعيبية الأوائل (پيكاسو) و(براك) و(كري) و(ليجه) على جمع المنحوتات الأفريقية وحسب، بل وجدوا فيها ما يؤكد الأبحاث التي كانوا يقومون بها - بعد (سيزان) - بغية اعتبار اللوحة موضوعاًمستقلاً بذاته. لقد تحرروا من العبوديات التي يقتضيها تمثيل أنموذج من أجل تنظيم لوحة تبع مطالبه التشكيلية بوحدته الداخلية وإخضاع الجزء للكل.

وإن رفض كل وسيلة من وسائل الإلماع قد دفع (براك) و(پيكاسو)، في حوالى سنة (1912)، إلى ممارسة منهجية لعكس النقوش البارزة: إن ثقب قيثارة، أو عين، صار يمثل في بروز أسطوانة أو مخروط.

وقدمضى (كري) بهذا العكس إلى حدّه الأقصى، مبتدئاً في تأليف آثاره من بنية مجردة، ثم يعمد إلى «تحديد صفة» الأشكال وتحويلها إلى موضوعات، كما يقول.

وفي سنة (1923)، كان (فرنان ليجه) يعمل في مسرح (شانزليزه) على تقريب موسيقى (داريوس ميلو) وشعر (بليز سندرار) وفنون رقص (رولف دبماره)، و(باليهاتة) السويدية، تقريب ذلك من تصوره الخاص المتصل بالديكور وبالأزياء التي حققها من أجل «خلق العالم»، وهي أول (باليه) من وحي زنجي - أفريقي.

وقد ذهل التعبيريون الشماليون وتعبيريو زمرة (بـروك) الألـمانية بسـحر الآثـار الأفريقية التي اكتشفوها في متحف علـم الأقوام في (درسد) سنة (1904) واستوحوا من قوة تعبيرها الـمباشر. ويسعى (نولده) في سلسلة أقنعته أو في ثيـاب راقصيـه إلى الرقـي إلى مستوى عنف إبتكارات فناني (داهومي) و(اقيانوسية). وهو يستخلص مـن الوجـه خطوطه السائدة، ويُخضع لها كل ما بقي، بل إنه يضحـي مـن أجلهـا بكـل مـا بقـي. تبسيط الأشكال، شدة التضاد في الألوان، كل ذلك يهدف إلى الغرض نفسه.

ويظن السرياليون، أخيراً، أنهم يجدون مرة أخرى في فن (أفريقية) و(اقيانوسـية) نبضات الفرد أو النوع البعيدة والتشكل الخارجي للاشعور دون أية رقابة عقلية.

ويحسـب السـرياليون أنهـم يكتشـفون بذلـك الوسـائل الـتي تعيـد إلى الإنسـان الـمتمدين قوة غرائزه الإبتدائية باستخدام رموز تؤثر مباشرة على البشر كافة.

ومن شأن التحليل النفسي للفن الإبتدائي، والرجـوع إلى الاخـتراع الأسـطوري أنهما يتيحان كسر أغلال العقل ومعايير الأخلاق والخير والشـر. وبهـذا الاعتبـار فتـح الفن الأفريقي ثغرة في النظريات الغربية عن الفن، ولكن أيضاً عن الحياة.

وهذه الأمثلة الثلاثة تدل على تأويل الفن الأفريقي ومحاولة دمجه الجمالي.

وبالرغم من ذلك فـإن التقـاء الثقافـة الغربيـة بثقافـة (أفريقيـة) السـوداءلا يـزال سطحياً. وهـو لا يصلـح بوجـه عـام إلا إلى كشـف الانفصـام ونفـي الثقافـة ومبحـث الجمال التقليديين في (الغرب).

وهذا الإلتقاء يجري، أكثر ما يجري، على مستوى وسـائل التعبـير التشـكيلية، لا على صعيد الـمواقف الـمختلفة بإزاء العالـم والإنسان وتاريخهما.

إن حوار الحضارات، وقد فصمته ستة قـرون مـن الاستعمار وازدراء الثقافـات اللاغربية، لـم يستأنف إلا في القـرن العشـرين. ولا ريـب في أن رسـالة القـرن الحـادي والعشرين تمثل في القضاء على العوائق الأخيرة، وفي الــمضي إلى النهايـة في تحقيـق فـن عالـمي، وثقافة عالـمية.

III ـ كل الفنون تؤدي إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة

إن «اكتشاف» (ماتيس) و(بول كلي) فنون الإسلام، وقد تأثرا بها أعمق التأثر، تقودنا إلى ذكر ملاحظات تماثل ملاحظاتنا بصدد فنون (الصين) و(اليابان) و(أفريقية): الإنطلاق من المعنى لحل لغز الإشارة.

ومن الواجب، بادىء ذي بدء، أن نفهم الدلالة الدينية للفن العربي وعلاقات الفن بالتصوف فهماً كاملاً.

لقد أثّر الشعر الإسلامي في (الغرب). وهذا الشعر يولي الحب في شكله الصوفي أهمية كبرى. وهو نمط أنموذجي على ما أسهم به (الشرق).

ومن القوانين الأساسية في رؤية الشرق للعالم القانون الذي جاء به (ابو سعيد)، الصوفي الكبير الذي ولد سنة 967م، وهو ينص على إهمال «الأنا».

ويعرّف (أبو سعيد) التصوف الإسلامي بقوله: «التصوف ترك النافل. ولا شيء بنافل أكثر من (**اناك**)». إنك ما اشتغلت بذاتك إلا وبعدت عن الله. وحيثما توجد **اناك** فإن كل شيء جحيم. وحيثما لا توجد **اناك**، فكل شيء نعيم.

إن هذا الموقف يمضي في اتجاه يضاد فرديتنا الغربية بالرغم من تعليم (المسيح): إن الدرب الوحيد الذي يوصل إلى الله، الآخر المطلق، هو أن تحب (الآخر).

ويؤكد (المتصوف): «عندما تراني تراه، وعندما تنظر إليه تراني».

وقد أحببت بعد تأمل روائع (أصفهان) و(شيراز) أن أعرف التصوف والشعر الفارسيين. وليس من السهل أن نجد مثلاً «منطق الطير» للشاعر الفارسي في القرن الثاني عشر، (العطار)، وهو قصيدة من أهم قصائد البشرية. ذلك أنه لا يصل إليها، لسوء الحظ، إلاّ بعض الأخصائيين: ولا يوجد سوى مائتي نسخة متداولة في فرنسة. وإن الشاعر ليتحدث، في حلة مجازية، عن مقامات الطيور، أي عن سفر الروح إلى

الله، ويرى (العطار) أن التخلي عن الأنا هو سر الحياة الأبدية والبعث. وأن حب الأنا، على العكس، أعظم عائق في وجه الحب.

ويعرّف (الشيطان بقوله: «خاطب الله موسى يوماً فقال: اسأل الشيطان عن كلمته الأولى. وعندما رأى موسى الشيطان في طريقه وسأله أجاب الشيطان: لا تقل أنا إذا أردت ألا تكون مثلي».

وهذه الطيور تحترق في سفرها جسداً وروحاً. ولا تصبح في آخر طيرانها سوى رماد، وعندما تعطي كل شيء يعاد إليها كل شيء. وتتأمل الطيور وجه الله في انعكاس عيونها الناظرة إلى بحيرة في جوف جبل، ولا يكون في ذلك سواها كلها، لأنها تؤلف كلاً واحداً بعد أن رغب كل منها عن التعلق بذاته.

ذاكم هو تعليم (العطار).

وعندئذٍ يسمع صوت الله، من الطائر الأسطوري (السيمرغ): «إن هذه الحضرة مرآة، فمن جاءها لا يرى إلا روحه وجسده، لا يرى إلا نفسه. وبالرغم من أنكن قد تغيرتن تغيراً عميقاً فأنتن لا تكتشفن في الواقع إلا أنفسكن كما كنتن من قبل. وعندما اجتزتن أودية الطريق الرهيب، وعندما تألمتن وجاهدتن للتخلص من أنفسكن وبلوغ الملء، لم يقدكن سواي؛ فامّحيّن إذن في ذاتي بمجد وعذوبة حتى تجدن أنفسكن فيّ».

إن المفهوم الصوفي يعتبر منطلق الشعر الفارسي كله، ولا سيما وأنه الرباط الذي يربط الحب الإنساني بحب الله.

وفي كتاب يرجع إلى القرن الحادي عشر، وهو «ياسمين الأحبة» نقرأ بقلم (الشيرازي): «إن الخير الأسمى الذي تشرئب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في إمارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب القوة نفسها التي تجذب الإنسان إلى الحقيقة الإلهية،الحقيقة العليا. وإن حب الجمال يتيح تأمل الوجود السرمد

بعين اللـهذاته. وما ثـمة سوى حب واحد. ونحن نتعلـم في كتاب الحب البشري كيف نقرأ قاعدة حب اللـه».

وتعرب قصيدة من قصائد الشاعر الصوفي (الرومي) في القرن الثـالث عشـر عـن هذه الوحدة العميقة بين حب البشر وحب الله. وما أفظع ألـم الإنسـلاخ عـن الكـل، وأن الصوفي ليحيا بهذا الحنين الذي هو ينبوع قصائده كافة.وقد غنّى (الرومـي) ذلـك الحنين في «أنة القصبة»:

إن من تنتزعه من ينبوعه الأول
يتطلع إلى وقت اتحاده
اسمعوا حكاية القصبة
وهي تئن من الوحدة، وانقطاعها من الجذور
وما إن انتزعت حتى تمزق العشاق
واستعاروا صراخي للجأر بشكاواهم
لأنني أحتاج إلى قلب مزقه البعاد
لأحكي ألـم هذا الحنين
وأنا أصحب العاشق فارقه الحبيب
وأرافق وحدته كلها
وليس سري بمفارق شكواي
فنار الحب هي التي تسري في الناي
وحرارة الحب هي التي تشعل الخمر

ومن أبلغ الرموز التي يستخدمها شعراء الفرس تأثيراً في النفس ما يعبرون به عـن الانتقال من الحب الإنساني إلى الحب الإلهي عبر موت الذات، ومثالـه حكايـة الفراشـة التي يجتذبها لهب الشمعة، كما ذكر (السعدي) في هذه القصيدة:

تذكرت ذات ليلة، لـم أطعم فيها الرقاد
إنني سمعت فراشة تخاطب الشمعة:

«أحبكِ! وأعرف أنني سأموت،
ولكن لـماذا تئنين أنتِ، ولـماذا تحترقين؟
أجابت الشمعة: أيتها العاشقة السخيفة
إن العسل، صديقي الحلو، فارقني
وما أن ابتعدت عني عذوبته
حتى صرت كالعاشق الـمقتول، كالفرهد، النار تحرقني

وبينما كانت تتكلـم، وسيل من الدموع
ينهمر على وجهها الشاحب
قالت لي: «أيتها الدعيّة، أنت لا تفقهين في الحب شيئاً
أنت لا تعرفين الألـم، ولا الثبات، لأنك
تفرين عند أول تماس بالنار
أما أنا فأبقى حتى أذوب
وإذا أحرقت نار الحب طرف جناحك
فانظري، واجرأي على الاحتراق التام، في أقل اعتبار»
ولـم يكن قد مضى إلا هزيع من الليل
حتى أطفأت امرأة الشمعة فجأة
وبينما كان الدخان يتصاعد قالت:
«يا ولدي، هذا هو قانون الحب الـمحتوم!
هذا إذن السر الذي شئت أن تعرفه
إن أحداً لا ينقذه من ناره سوى الـموت».

وبعد انصرام قرن من الزمان جاء (حافظ) وقال:
النفس، كاحتراق الشمع
تضيء في لهب الحب

بقلب طاهر أضحي بجسدي
وأنت إن لـم تكن بجسدي
وأنت إن لـم تكن كالفراش
قد أفناك الحنين إلى (الكل)
فلن تستطيع أبداً الانعتاق
من ألـم الحب

وقد اعترف (غوته) بأن (حافظاً) معلـمه فقال: «أيا (حـافظ) أي مجنـون يدّعـي مضاهاتك!».

وقد استأنف (غوته) في «الديوان الشرقي - الغربي» صيغة (حافظ) عن الفراشة واللهب وقال في إحدى أشهر قصائده:

أحب استئجار الكائن الحي الذي يشتاق إلى الـموت في اللهب
في ربيع ليالي الحب،
حيث لقيت الحياة، وحيث تعطيها
دوار عظيم يلف بك
أمام اللهب الصامت

لن تبقى حبيساً
في جوف الظل
لأن رغبة جديدة تدعوك
إلى حب أسمى

لا تثنيك أية مسافة
وأنت تطير نحوه مسحوراً
وأنت يا عاشق النور
تحترق كالفراش

إنك لست سوى ظل في ليل
ما بقيت حتى تفهم
هذا القانون: مت وصرْ!».

ونحن لن نكتشف في الشعر الفارسي، بسبق قرن، مفهوم الجمال والحب الموكل إليها وظيفة تنبؤ لدى (دانتي) الذي كان ينتمي، هو أيضاً إلى «رابطة الأوفياء في الحب».

ومما لا ريب فيه أن حب المجاملة قد اتجه في هذا الدرب، إنطلاقاً من (فارس)، مع العرب الفاتحين، حتى بلغ (الأندلس).

وإذا عدنا إلى تاريخ أسبق اكتشفنا أن صيغة (تريستان) و(ايزولت) توجد سلفاً في قصيدة (كوركاني): «(ويز) و(رامان)»، وهي النمط الأنموذجي الذي نسج على منواله (كريستيان دي تروا).

لقد كان تأثير المجاز الشعري الفارسي والعربي تأثيراً كبيراً في الأدب الغربي. ومن الأمثلة الحديثة مثال (اراغون) الذي استوحى «مجنون إيلزا» من جنون الحب لدى (المجنون) عاشق (ليلى)، والذي غنّاه فيما سلف شعراء فارس من أمثال (نظامي) و(الجامي).

أيا ينابيع اصمتي
وأنت يا بلابل
آه، إذا مات (جامي)
من أنا حتى أعيش
شفي من الصمت شاحبة
وعيناي تموتان
آه، إذا مات (جامي)
ففيم تنفعني الغابات؟

إن الفنون التشكيلية تتيح لنا إلقاء نظرة أخرى إلى الحضارة الإسلامية.

الفن الإسلامي يعرب عن تصور للعالم يسود بآن واحد مصيره وصيغه ومفرداته التشكيلية وتقنياته.

ذلك أن المفهوم الإسلامي عن العالم لا يحض على التمثيل الواقعي وإن اقترفنا بهذا الصدد خطأ التأويل وزعمنا أن القرآن يمنع تمثيل الكائنات البشرية بينما هو يقتصر على خطر عبادة الأوثان. إن المسلمين يعتبرون أن كل تمثيل أرضي يصرف المؤمن عن الصلاة النقية ويفقده الوعي بوحدة الله القصوى بغوايات وثنية.

إن إرادة الانفصال عن مظاهر العالم وإرجاع الروح إلى فكر وحيد تقتضي ألا يدرك البصر أي شكل من أشكال التشتت. ينبغي على كل إدراك أن يجلب إلى الذهن فكرة نظام يكون بآن واحد نظاماً رياضياً وعقلياً، نظام اتساق وموسيقى.

وهذا المفهوم عن التعالي الإلهي يسود فنون الإسلام ويقودها إلى شكل مجرد.

والمسجد بلا ريب هو المثل الرمزي الأعظم، وهو نوع من صلاة من الحجارة، وملتقى جميع فنون الإسلام. وقد أصاب القائلون إن جميع الفنون تقود في الإسلام إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة.

والمسجد، من حيث بنيته ذاتها، يستجيب لوظيفته. إنه لا يشبه الكنيسة المسيحية، ولا المعابد الأغريقية. إنه لا يصلح صندوقاً للاحتفاظ برفات قديس، ولا ديكوراً لحفلة شعائرية، وهو يريد أن يكون مجرد مصلى لذكر الله. ومن هنا نشأ شكله الأصيل. إنه لا يشبه في شيء خلية المعبد الأغريقي، ولا التصميم الطولاني للكنائس المسيحية. إنه أعرض ما يكون العرض حتى يتيح لأكبر عدد من المؤمنين أن يقابلوا المحراب الذي يدل على القبلة نحو (مكة). ويجري الآذان في المئذنة. وأن أول ما يتسم به الفن الإسلامي هو سمته الوظيفية.

والسمة الثانية ترجع، في آن واحد، إلى تجريده وموسيقيته.

إن تصور العالـم والإنسان والله - وهو التصور الذي يوجّه الفن تصور خـاص بالدين ذاته. وليس على الفن أن ينسخ الـمرئي، بل إنه يجعل مرئياً اللامرئـي والـذي لا يوصف، النظام الإلهي في الكون وفي الـمجتمع. ولهذا السبب نجد القوانـين الـتي تسـود هذا الفن قوانين رياضية وموسيقية.

وبهذا الإعتبار يكون فن الـمعمار هـو الفـن الرئيسـي، وذلـك لا ينجـم عـن أن الـمسجد يستهدف الصلاة وحسب، بل لأن الصـلاة صـلاة موسـيقية وليسـت صـلاة تمثيلية.

وقد أضحـى مخطـط الأقـواس في الـمساجد أكـثر تعقـداً بـاطراد. بـدأ بـأقواس العقود، وهي لحن بسيط، ومضى إلى نوع مـن سمفونيـة عالـمة بـاطراد، وهـي تـأليف أقواس منضود بعضها فوق بعض، ومتعانقة، وانتهى إلى أناشيد من الحجـارة كمـا هـي الحال في مسجد (ابن طولون) في القاهرة.

إن مسجد (ابن طولون) أعجوبة مثـل كاتدرائيـة (شـارتر). وقـد يبـدو أن بنـاة (شـارتر) اسـتوحوا مـن مسـجد (ابـن طولـون). وأن «دنتيـلا» الأحجـار الـتي تزيـن الكاتدرائية تنتمي حقاً إلى الفن الإسلامي.

وإن إتجاه الفن الـمعماري نحو موسيقى داخلية متبلرة ومجمّدة في الحجـرلا ينفـي الشعور بالطبيعة التي يختلف التعبير عنها عن طراز تعبيرنا.

إنه يتجلى، أول ما يتجلى، في فن تكامل الـمبنى مع الـمنظر. إن فـن الـمعمار يرجع للعثور علـى الانعطـاف مـع الهضـاب بنتيجـة شـعور حـاد بـالكل الكـبرى. وإن الأحواض في مركز الصحن تبرز مرتين قيمة أناقة الخطوط التي تنعكـس فيهـا.والنوافـير برشاقتها تستجيب لاستدارة الأعمدة وللطف الحنيات الصغيرة.

بل إن ثـمة أنواعاً من الرنين الـمتجاوب بين انحناءات النخلة وبـين أقـواس الفـن الأسـباني - العربـي. وقـد أدلى أحـد أصدقـائي وكـــان يصحبـــني في زيـــارة مســـجد

بالملاحظة الآتية: «انظر إلى الحنية، إنها إلى جانب أمها». وكانت الحنية تبدو على أنها تستأنف منحنى مجمع النخيل البعيد.

و(الحمراء) في (غرناطة) تؤلف مجمع أحجار وسيع.

وكذلك يوجد في أحد أجمل المساجد في (أصفهان) مدفن تمثل قبابه تماماً شكل خيام عاجية مختلفة الكثافة يتسلسل منها نور مذهب. وإن تأمل قباب (تيمورلنك) المجمّدة في الحجر يبقى من أقوى الانفعالات الجمالية التي شعرت بها في حياتي.

وفي الفن الإسلامي خاصة أساسية في الخطوط والألوان، هي خاصة الغناء. وكل شيء يعود بنا إلى الموسيقى.

والسمة الثالثة المميزة لهذا الشكل من أشكال الفن: هي عدم فصل العادي عن المقدس. إنه، وهو ينمو في جميع اتجاهات الحياة، يعرف كيف يظل أميناً على وحيه الأول، وثابتاً في أمانته: التوجيه إلى الصلاة. ويمكننا أن نشاهد تجليه حتى في تزيينات المصحف التي توجد في جميع أنواع الزخارف فوق صفحة نحاس أو جلد أو في سجادة صلاة.

ونحن ننتهي إلى سيادة الهندسة التي تنزع إلى التغلب على شبق الأشكال. إن الهندسة قد تبقى كامنة في التفاف الأشكال النباتية المنسقة فتوجّه نضدها الخفي، إلا إذا ظهرت بجلاء عبر صيغ مجردة متعانقة مع الزخرف النباتي.وقد نجد، من ناحية أخرى، النزعتين معاً في سجادة عجمية نجيل فيها بصرنا كما لو أننا في بستان.

إن الفنانين المسلمين لم يقتصروا أبداً على نزعة نسخ واقعية. والنبات في الفن هو دائماً نبات منسق أسلوبي أعيد إلى أشكال شعارية - شعار نقش سعفي لا متناظر، أو شعار سعف مزدوج - وهو يبقى على الدوام خاضعاً لإيقاع الجمنة.

إن فن الزخرف العربي يتطلع إلى أن يكون أعرابا نمطيا عن مفهوم زخرفي يجمع بآن واحد بين التجريد والوزن. وإن معنى الطبيعة الموسيقي ومعنى الهندسة العقلي يؤلفان دوماً العناصر المقومة في هذا الفن، وفي هذا المفهوم عن نظام العالم.

والخط العربي ذاته يبدو في حلة عنصر زخرفي.

وإن الآيات القرآنية المنقوشة بحجر أزرق فوق قاع أبيض تمثل الرمز الكامل للفن العربي في زخرفة المساجد. وقد تحولت رسالة الرسول مباشرة إلى زينة.

ونحن قد عمدنا في الغالب إلى الانتقاص من قيمة هذا الفن وأهميته وتأثيره في الفن الغربي. وأولاً في الفن الروماني.

وأظهر (بالتروسايتس) أن عدداً كبيراً من تيجان العُمُد الرومانية - ومنها في أجمل كاتدرائياتنا: (فيزلاي) و(بوي) و(مواسال) - إنما تستعير صيغها الأسلوبية من حضارة (لوريستان). وهذه الصيغ الأيقونية توجد لدى (الساسانيين) الذي سيؤثرون في الفنون الإسلامية تأثيراً عميقاً. وقد ظل الزوار الذين يجهلون الكتابة العربية خلال زمن طويل يعتقدون أن الكتابة الكوفية المنقوشة في واجهة كاتدرائية (بوي) هي مجرد صيغة زخرفية. ومثل هذا التأثير لا يمت إلى الأغريق بصلة.

ويلاحظ (اميل مال) أن «التقليد الغربي لا يؤثر إلا تأثيراً ضئيلاً جداً في هذا الزخرف من الحيوانات والمسوخ، وهو جد عزيز على فناني القرن الثاني عشر».

وهذا ما شعر به شعوراً مسبقاً في وقت أقرب إلينا (ماتيس) الذي تأثر أعمق التأثر بالفن الإسلامي.

وقد كتب بعد رحلة إلى (المغرب)، وفي أثر زيارة لمعرض الفن الإسلامي في (ميونيخ) سنة (1911): «لقد استلهمت وحي الشرق دوماً. ووجدت في (ميونيخ) تأييداً جديداً لأبحاثي. وقد جعلتني الرسوم الفارسية الصغيرة مثلاً أفهم جميع الإمكانات التي كان في وسعي أن استخلصها من إحساساتي».

ولـم يقتصر (ماتيس) على أن يكتشف في (ميونيخ) وصفات تقنية ووسيلة خلق مكان دون الامتناع عن رسم مساحات مستوية، ومبدأ الزخرفة الـمتصلة، وتقسيم العناصر الزخرفية إلى سجلات، وتفاعلات الخطوط مع إنصاف الورود أو مع أشكال الورد التامة والنزعة إلى هندسة الأشكال والوشي بتعانق النوافير. فهذه الصيغ توجد في آثار الرسام كلها. ولكن (ماتيس) فهم، أكثر ما فهم، الإبداع الـموازي للطبيعة، وهو رسالة الفن الحقيقي الذي يجاوز تماماً تقليد الظواهر.

وقد لخص (بول كلي)، وهو أيضاً ممن تأثر أشد التأثر بالفن الإسلامي، هذه الرسالة بقوله في أحدى صيغه: «جعل اللامرئي مرئياً»، أي عدم التعبير عن ظاهر الواقع، بل عن نبضاته الأساسية وقوانينه.

•

وثـمة فرصة مفقودة ذات أهمية متميزة: (بالي).

إن (بالي)، وقد بقيت هندوسية بصورة عميقة، تشكل استثناء داخل (أندونيسية) الإسلامية.

وإن آخر حادثة دامية وقعت في الجزيرة كانت حوالي سنة (1907) عندما جابه أمراء (بالي) وهم يرتدون زينتهم الإبداعية جنود (هولندة) في معركة يائسة. وقد ترك الأمراء أنفسهم ليذبحهم جيش كان قد بلغ من تفككه أنه تردد في استخدام أسلحته. ولـم يشاهد الجيش البتة محاربين يتحلون بروح فروسية مماثلة جاؤوا على هذا النحو ليموتوا بعياراته النارية.

ويتحدث كتاب قديم جميل جداً وضعه (فيكي بوم) بعنوان: «دم ومتعة في بالي» عن هذه «الـمعمعة» الأخيرة، وهي نوع من معركة شرف.

وعلى الرغم من النشاط السياحي الذي يشوّه هذه الجزيرة فإنها ظلت متميزة. وفي وسعنا أن نرى فيها، وبصورة نقية تقريباً، عالماً لم تحدث فيه الرأسمالية ولا الاستعمار الغربي انقلاباً عميقاً. إنها حقاً جزيرة الآلهة.

وإن الإنسان ليحيا فيها بذكرى، أو بأمل، الإنسان الشامل. يدل على ذلك المنظر الطبيعي. إذ لا نجد شبراً واحداً من الأرض لم يلق العناية بمحبة. والسكان يزرعون الأرز - وهو يتطلب حقولاً مغمورة بالماء - ولكنهم يزرعون كذلك على مصاطب فوق الهضاب الشبيهة بمنحوتات صنعها عمل الإنسان، وهي مزينة بالزخارف العربية وبباقات المصاطب ذات الانحناءات والانعطافات الموسيقية، ومنها تغرّد شلالات صغيرة في موسم الأمطار.

وعلى هذا النحو تمتزج الأعمال اليومية بأعمال الفن. وأنا لم أشعر البتة بمثل ما شعرت به هنا من أن الإنسان يحوّر الطبيعة كما يشاء.

وأن الحياة تبقى وثيقة الاتصال بالطبيعة. وأن المجتمعات لا تتطور إلا قليلاً، وتريد أن تظل دائماً على صلة بآلهتها.

ونحن لا نصادف عملياً في سفوح جبل (اكونغ)، جبل (بالي) المقدس، أوربيين في القرى. ويمكننا أن نرى أحياناً امرأة عجوزاً تقدّم قرباناً من وردة إلى مذبح واحد من آلاف معابد الجزيرة. وأن عدد المعابد جد كبير، ما دمنا نجد في كل قرية ثلاثة معابد، أحدها خاص بالحديث - وفيه يعقد المجلس - والآخر بالأموات، والأخير بالحياة.

وأن الشخص الواحد الذي نشاهده وهو يشتغل في حقل الأرز ويقود جواميسه خلال الهضاب الباروكية، يتحول إلى نحّات ينحت الخشب في فترة لاحقة من النهار، وأن العقد الخشبية التي يراعيها إزميله تبدو وكأنها استطالة شبكات الهضاب واستدارتها. وكثيراً ما يشاهد في المساء وهو يرقص رقصة (بارونغ) أو (كيتجاك).

والمرء (البالي) ينجز كل ما ينجز وهو يشعر بروح وحدة مطلقة. الحادث والنحات والمشارك في المعبد والراقص، كل أولئك يؤلفون في ذواتهم كائناً واحداً.

وأن أحدنا ليشعر بأن الرقصات قد جمدت في منحوتات المعابد، وعلى العكس يجد السيقان أو الأثداء المرسومة في الحجر الذي فتتته رطوبة الأيام تعود وتحيا من جديد في الرقصات الشعائرية.

وثمة كلمة واحدة تدل بآن واحد على المسرح وعلى الرقص الذي لا نعتبره منظراً، بل عيداً دينياً، احتفالاً. وقد شعر (انطونان ارتو) شعوراً مسبقاً دقيقاً جداً بجوهر ما أسماه: مسرح (بالي).

وعندما شاهدت في (بالي) هذه الرقصات أدركت وأنا في غاية الخجل أنني كنت «المشاهد» الوحيد. وكان أهل (بالي) يتمايلون بدورهم من خلفي. كانوا يشاركون في عيد. وأن كل رقصة من رقصات (بالي) هي أقرب إلى قداس منها إلى (اوبرا). اللهم إلا لمن ينظرون إلى القداس نظرتهم إلى فعل من الأفعال. إن الرقص في (بالي) رمز الحياة، حياة تنتشر باتساق مع الطبيعة، ومع المجتمع، ومع الآلهة.

وإن الرقص يجري عامة أمام معابد من الآجر الأحمر حيث تنبعث طائفة من الكائنات الأسطورية المنحوتة ببراعة مذهلة.

إنهم يرقصون (البارونغ) لطرد الشياطين من القرية، وإن بعض رقصات (كيتجاك) تذكر بمعركة جيش قرود (هانومان) ضد (رافانا)، في (رامايانا). إنهم يعيدون دوماً إلى الحاضر حياة الجدود.

وليس في (بالي) ما يفوق بدلالته دلالة إحراق الجثث. إن الناس جميعاً ينشدون أناشيد الفرح وهم يسيرون في موكب الجنازة. وهم يهيئون نوعاً من برج خشبي مغطى بالورود ويضعون عليه جثة الميت. ثم يشعلون النار. وإذا بالعيد يبدأ. ويثابر الميت على أن يعيش مع المجتمع.

إن كل رقصة هي تعبير مكثف عن الحياة، سواء أكانت رقصة من رقصات الحب، مثل رقصات البلاط القديمة - ومثالها رقصة (لوكونج) وتقوم بها فتيات صغيرات في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من العمر أم رقصات حرب مثل رقصة (كريس).

إن الرقص يعارض مكننة الحياة.

ولا شيء يستغربه الراقص في (بالي) مثل تعارض الروح والجسد. ذلك أن رقصه الذي يربطه بإيقاع الطبيعة يصدر عن الإنسان بأسره.

إن الطبيعة في (بالي) خارقة الجمال. وإن المعابد مرصعة، كما في صندوق جواهر، في قلب غابات رائعة بنباتاتها الغزيرة.

وإن حركات الراقص هي حركات سقوط أغصان شجرة التين الهندي عندما تمس الأرض أو حركات اندفاع عريشة أو محاكاة شكل دوحة. إن كل شيء يؤلف كل شيء.

وليس من النادر أن نجد في (بالي) أشجاراً منحوتة بأشكال أسطورية أو إلهية أو شيطانية. إنها، آخر الأمر، ليست سوى أشجار - ذات عقد وأغصان - وقد حوّرها الإنسان.

هنا يقصي الرقص الفردية. والحال هنا شأنها في أفريقية حيث تعيد رقصات علاجية، مثل (ندوب) الإنسان، بعد أن أصبح لا سوياً من الناحية العصبية، تعيده إلى المجتمع، بجعله يشارك في النشاطات العامة، ولا سيما في الرقص.

ويشعر المرء بأن الفردية لا وجود لها في مجتمعات (بالي). وأن التسلسل الباقي فيها لا يضمر قدرة السيطرة. وهو إنما يسهم في نظام الجماعة واتساقها.

الرقص حركة مبدعة. وليس بجائز اعتباره لغة مثل لغة الألفاظ. إن الكلمة تبدو هنا فقيرة جداً إذا قورنت بمعنى الحضور الذي يثيره الرقص، رقص الإنسان المغمور بثقافة شعبه الغابرة كلها.

ونحن نجدنا هنا في الطرف الأقصى المباين للثقافة الغربية القائمة على تأمل الكلمة والمفهوم والعقل التي يسودها الاهتمام «بالعمل».

هنا يتفتح الكائن في (الكل). وليست الكلمة بوجه من الوجوه مهمة ينبغي إنجازها، بل إنها ملء. والمشكلة هي مشكلة اكتشافها. وبها قد نبلغ أسمى أشكال الروحانية.

إن المرء لا يسعى إلى هجر المجتمع بالهرب منه فردياً كما يفعل (الهيبي) في طريقه إلى (كاتاماندو) وأستاذ الرياضيات الذي يربي ماعزاً في هضاب (كوسى)، بل يعمل بالتدريج على تحويل البنيات الراهنة تحويلاً ميدانياً.

لقد فككت الفردية أواصر نسيجنا الاجتماعي. وإننا نوكل قدرة كل فرد منا إلى مجلس نيابي أو حزب. ونحن في (الغرب) لا نعرف سوى علاقات منافسة أفقية أو علاقات تسلسل شاقولي. فكيف يمكننا أن نعود إلى اكتشاف العلاقات الاجتماعية؟

إن ما يلفت إنتباه (الغربي) في (بالي) هو الاستمرار العضوي الذي يشد الإنسان والطبيعة والمجتمع والآلهة. ويسعى السكان إلى أسر القوى على هذا النحو كما يفعل الأفريقيون بأقنعتهم.

ويتحدث نشيد هندي مقدس عن (شيڤا)، إله الرقص. وكثيراً ما ينشد أهل (بالي) هذا النشيد: «إلهنا إله راقص تشع قدرته في الفكر والروح وتقودهما إلىحلبة الرقص مثلما تحرق حرارة النار الحطب».

الرقص، وهو جزء لا يتجزأ من الإيمان، يظل هنا رقصاً شعائرياً، وهي حالة قد تكون وحيدة في العالم.

إن الإبداع لعبة الله، والرقص يبقى دائماً تكرار لعبة الخلق الأولى تلك.وإن المرء ليعتبر الرقص تجربة معيشة بحضور الطبيعة والمجتمع والآلهة في ذاته.

وعندما تزور معبداً في (بالي)، لا ينـدر أن تشاهد اقتراب موكب من النساء يحملن على رؤوسهن قرباناً إلى الآلهة: نباتات أزاهير، منحوتات حقيقية من الورود، ذاك هو رمز (بالي)، شعارها، حيث تصبح الحياة كلها قرباناً وإسهاماً في اللعب الكوني.

الفصل الخامس

المشروع الكوني

لقد حدثت في التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات. وسيتيح لنا تأملها أن نعرّف تعريفاً أفضل شروط إمكان لقاء جديد، ووسائل تيسيره والإغناء الإنساني المرتقب منه.

I ـ اللقاءات القديمة

إن أراضي الدلتا الغرينية في مصب الأنهار الكبرى، وهي تيسر أسباب الزراعة والحياة الحضرية، سرعان ما غدت مراكز حضارية متألقة أفادت من الإخصاب المتبادل بلقائها.

وتلك كانت الحالة، خاصة، في دلتا (النيل) و(الفرات) و(دجلة) ثم دلتا (الهندوس) و(الغانج)، وأخيراً دلتا النهر (الأصفر). وسرعان ما اتصلت هذه المهود الحضارية الأربعة بعضها ببعض.

ونحن نجد على شواطىء (المتوسط)، بين نهر (العاصي) وهضاب (الأناضول)، روافد (دجلة) و(الفرات). وعلى هذا النحو ارتسم «الهلال الخصيب» حيث عقدت أواصر حضارات (الرافدين) وحضارات (النيل) بوجه من السرعة عظيم.

وقد أتاح البحر من ناحية أخرى قيام علاقات بين حضارات (ما بين النهرين) وحضارات وادي (الهندوس).

وارتسمت المسالك الأرضية الكبرى قبل آلاف السنين: وهذا ما سيصبح طريق الحرير، الممر الكبير للسهوب، بدءًا من وادي (اوردوس) ومروراً بشمال (همالايا) وانتهاء (بتركية) ثم بساحل (المتوسط). وعلى هذا النحو جرى انتشار الثقافات العليا.

وقد نهضت بهذا الدور ذاته الطرق البحرية الكبرى: لقد حملت الرياح الموسمية في طريقها الحضارة الصينية إلى جنوب شرق آسية كله. ووجد شكل الطبل البرونزي الذي يرجع إلى حضارات الصين الإبتدائية في (فيتنام) في عهد (دونغ سون)، وأمكن تتبع الصيغة ذاتها في جزر (أندونيسية). وهذا دليل على اتصال هذا الإشعاع.

وثمة طريق أخرى لانتشار الثقافات في آسية: مضيق (بهرنغ) الذي أتاح للشعوب الوافدة من آسية، ولا سيما من (منغوليا)، أن تهاجر وتنتشر في أميركة كلها. وقد بدأ الانتقال بلا ريب قبل عشرين ألف عام، واحتاج هؤلاء المهاجرون إلى عشرة آلاف سنة لبلوغ (أرض النار).

وتبرهن أبحاث (ليكي) على أن الإنسان موجود في أفريقية منذ ألفين، بل ثلاثة آلاف سنة. وهذا الإنسان البدائي كان يملك سلفاً أدوات، ويبني أضرحة. ما الدرب الذي سار عليه؟ إننا نجهل ذلك. وهناك «ثغرة» تقدر بعدة ملايين من السنين تفصل ذلك الوقت عن بدء الحضارة المصرية.

وإن الفرضيات التي صاغها الشيخ (انتاديوب)[1] السنغالي تستند إلى واقع أن الصحراء كانت في الماضي أرضاً متميزة الخصب، وهذه الفرضيات تبين أن الحضارة المصرية هي إلى حد كبير حضارة زنجية-أفريقية. وقد بنى أبحاثه على حجج لغوية وأيقونية.

لنرجع إلى الحادث الأول: لا توجد حضارة في جزيرة. وإن الحضارة، منذ أولى خطواتها، تتألف من شبكة انتشار كلي.

---

(1) في كتابه: الأمم الزنجية والثقافة.

وإن عهد «الاكتشافات العظمى» في عصر النهضة - وكلها أمور نسبية - إذ إننا نعلم أن (الڤايكنز) بلغوا أميركة قبل وصول (كولومبوس) بزمن طويل، في عهد (إريك الأحمر)، في القرن الثاني عشر، وارتاد العرب آسية قبل زمن طويل - إن هذا العهد سيكون منطلق عهد الاستعمار. وبالرغم من ذلك فإن هذه «الاكتشافات العظمى» ستوسع أفق (أوروبة) ومنذئذٍ ستخامر فكرة «العالم الآخر» العقول وتوحي إليها بما بدأوا بتسميته «القارة القديمة».

وهذه الإلماعة، حتى ولو أنها سطحية جداً، إلى الالتقاءات الحضارية الكبرى تتيح لنا سلفاً وضع تاريخ (الغرب) في المنظور الألفي: إن تاريخ (الغرب)، وقد نظر الباحثون إلى مسيرته بوجه عام نظرتهم إلى أنموذج التاريخ الإنسان كله وهيكله، يبدو عندئذٍ أنه حلقة متوسطة قصيرة، وبذا يصطبغ بالصبغة النسبية.

وليس من ريب في أن حوار حضارات حقيقياً قديساعد في تحقيق فرضيات العمل التالية وييسّر حدوث هذا الوعي بوحدة الإنسان وهوكائن يولد دوماً، وينمو دائماً، في ماضيه وفي مستقبله:

إن كل تفجير ثقافي مسبوق بتعبئة، أي بتقارب روافد ثقافية متعددة في نقطة متميزة.

حصة المسيطرين. من مصائب التاريخ المكتوب العظمى أنه إنما كتبه المنتصرون الذين أرادوا على الدوام البرهان على أن سيطرتهم كانت ضرورة تاريخية، أي أنها كانت تنتج بالضرورة عن تفوق ثقافتهم وحضارتهم. وقد كان ذلك على هذا النحو أحياناً، ولكن التفوق التقني والعسكري لم يكن ينطوي في أغلب الأحيان على تفوق الثقافة وعلى مشروع إنساني يحلم به المنتصرون، وعلى هذا فإن الغزوات الكبرى التي قامت بها أوروبة في أفريقية وآسية لم تكن أقل هدماً وتخريباً للقيم الثقافية العليا.

إن التاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلا تاريخ الإمكانات البشرية، والبحث عن الأبعاد التي فقدها الإنسان خلال فرص التاريخ المفقودة وإعادة غزوها. **وليس في وسعنا أن ننتزع جبرية المستقبل إلا إذا انتزعنا جبرية التاريخ.**

إن كل أثر إنساني عظيم، من أبسط أداة حتى القانون الخلقي، من التصميم العمراني حتى التحفة الفنية أو العقيدة الدينية، لم يكن البتة مجرد انعكاس واقع، بل إنه أنموذج، أو مشروع، لعالم ينبغي تحويله، أو خلقه، لنظام لما يوجد بعد، إنه استباق المستقبل. وإن قراءة التاريخ على نحو يغاير المنحى الوضعي (أي منحى التاريخ الذي يغيب عنه الإنسان) إنما هي فك ألغاز هذا المشروع الإنساني المتبلر في أثر من الآثار الإنسانية. وهذا يقودنا إلى طرح المبدأ الرابع الآتي:

إن مشروع حضارة مجهَض قد يترك أثره في فرقة دينية، أو طوبائية، أو ثورة، أو أثر فني لا يعقب نتيجة مباشرة، وهو بالرغم من ذلك يبلر في ذاته مشروع حضارة.

إن معرفتنا قراءة التاريخ تمثل في عدم اعتبار التاريخ سلسلة حوادث وحيدة البُعد، مترابطة بحتمية قدر قاهر، بل على العكس، في اعتباره لا نهاية إمكانات ذاخرة ومتبرعمة.

إن حوار حضارات حقيقياً ليس بجائز إلا إذا اعتبرتُ الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني.

ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسؤوليتها إلا بلقاء جديد، وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسية وأفريقية والبلدان الإسلامية وأميركة اللاتينية، وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل إلى أن نتصور، ونحيا، علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو.

•

إن إنفاذ هذه الثورة يستلزم بالضرورة:

1 – إن دراسة الحضارات اللاغربية في مجال الدراسات منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية الثقافة الغربية.

إنني أضرب على ذلك مثلي الشخصي. فقد حزت درجة التخرج في الفلسفة واجتزت امتحاناتي دون أن أعرف كلمة واحدة عن فلسفة الهند والصين والإسلام. وقد فهم الباحثون الفلسفة في (الغرب) بمعنى حصري ضيق إلى حد كبير. واعتبروا أنها بحث فكري محض بدل أن تكون طراز حياة.

وباستثناء الإختصائيين فإننا نجهل جهلاً مطبقاً كل ما يتصل بالثقافة اللاأوروبية.

2 – أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات.

3 – إن تعادل أهمية النظرة الأمامية – فن تخيل المستقبل – والتفكير في الغايات والأهداث أهمية التاريخ[1] على الأقل.

تلكم هي في رأيي التغييرات الأساسية الثلاثة التي يستطيع أن يضطلع بها حوار حقيقي بين الحضارات في مضمار منظومتنا التربوية. وهذا التعليم الجديد لا ينبغي أن يتجه إلى الأطفال وحسب، بل أيضاً، في شكل تربية مستمرة، إلى الجماهير بجملتها. ولا بد من أجل بلوغ هذا الهدف من اتخاذ مبادهات متنوعة[2].

وعندما يقام مثلاً معرض من المعارض نجد الفن الغربي يتمتع دوماً بمنزلة أساسية، إن لم نقل وحيدة، حتى ولو نظر إليه بوصفه مرجعاً، وذلك على السلم

---

(1) انظر: روجه غارودي: مشروع أمل (دار لافون 1976).

(2) إنني أوجز هنا الخطوط الرئيسية لنشاط «المعهد الدولي لحوار الحضارات» الذي أسسناه سنة 1976.

العالمي. وفي الألعاب الأولمبية التي جرت في (ميونيخ)، نُظم معرض للفن العالمي يخرج المشاهد من تجواله في أرجائه بانطباع أن (اليابان) لا توجد إلا منذ عهد الانطباعيين، وأن أفريقية لا توجد إلا منذ المذهب التعبيري الألماني والتكعيبية الفرنسية. وقد حكم على كل شيء بالمنظار الغربي.

وفي معرض (اوزاكا) «العالمي» في اليابان، عُرضت الآثار الشرقية والغربية بعضها إلى جانب بعض دون أن تتداخل. وفي وسعنا الإكثار من الأمثلة.

ومن الجلي أن من الممكن الاستعاضة عن هذه المعارض الباهظة التكاليف جداً – أن نفقات التأمين على نقل التحف الفنية نفقات ضخمة بمعارض تقتصر على نسخ جيدة الصنع عن الآثار الرئيسية في الثقافة العالمية. وأن معرضاً يضم مائة أثر رئيسي تمثل مائة وجه من وجوه البشر والآلهة لا ينبغي أن يشتمل على أكثر من عشرين أثر من أصل غربي، وذلك احتراماً لمنظور ثلاثة آلاف سنة من التاريخ.

وعلى هذا النحو يعاد الاتصال بين الشعوب وبين ثقافتها الخاصة التي فصلت عنها.

وقد ألمعنا فيما سبق إلى مدى النهب الذي تعرضت له كنوز الفن الأفريقي، وهذا حقيقي أيضاً بالنسبة إلى (أوقيانوسيا) التي نهبت جميع آثارها حرفياً، وبالنسبة إلى (الصين) وإلى (اليابان). وفي وسع التقنية أن تتيح لنا اليوم تعميم الثقافة وإعادة نسخ الآثار على اختلاف أنواعها بدقة كبيرة، وباستخدام مواد خفيفة جداً ومتينة وضئيلة التكلفة.

أضف إلى ذلك أن من الممكن استخدام نسخ مصنوعة من الصمغ الصنعي والقضاء على المضاربة في حقل الآثار الفنية التي تضيق بها حالياً صناديق المصارف وتبعدها على هذا النحو عن أعين التأمين وتحدث اختلاطاً دائماً بين القيمة التجارية والقيمة الجمالية.

وإذا ذاك ستدخل إلى كل مكان التحف التي أبدعها عباقرة الشعوب كافة. ولن يوجد ما يمنع تنظيم مثل هذه المعارض في أبسط الجامعات، أو في قرية صغيرة من قرى الأقاليم.

وهذا المسعى ذاته يتناول الآثار الإنسانية العظمى في الموسيقى أو الشعر وتاريخ الشعوب في نوع من موسوعة صوتية للعالم ضمن علبة تسجيل صغيرة. وبذلك تصبح روائع الإنسانية في متناول الجميع. والمسألة هي أن نكيّف مع مجتمعاتنا الحديثة الوظيفة التي كان يمارسها في الماضي القصاصون الشعبيون الذين كانوا يحكون تاريخ هذا الإبداع الإنساني.

وبهذه الروح ذاتها سيصار إلى «رسم جداري للملحمة الإنسانية». سلاسل من الأفلام تعرض عرضاً شعبياً ودرامياً وتؤلف عدداً من التراكيب العلمية الجيدة، ولكن تمثل في الوقت ذاته «استطلاعاً» وسيعاً يغطي عشرة آلاف سنة من التاريخ، وتعرضها عرضاً مشوقاً كرواية _ رواية المغامرة الإنسانية.

وعلى هذا المنوال يمكن أن يتحقق، في وقت قريب نسبياً، الانقلاب الكبير في منظور الثقافة العالمية، لا من أجل إنكار، أو نفي، الثقافة الغربية بل من أجل إسباغ الصبغة النسبية عليها ومن أجل البرهان على أننا لن نتوصل إلى حل المشكلات الرهيبة التي لا تزال تطرحها بالانطلاق منها وحدها.

ماذا يمكننا أن نأمل من هذا اللقاء الجديد؟

إن في وسعنا أن نأمل الحصول على نتائج ثلاث من هذا المفهوم السمفوني عن الثقافة.

إسباغ النسبة على مفهومنا الغربي

إن الضرورة المطلقة توجب علينا أن نقف على مبعدة من ثقافتنا ومنظومة تنميتنا، وأيضاً من مشروعنا الحضاري – أو بالحري من فقدان هذا المشروع.

إن حوار حضارات جديداً سيتيح **نزع الصفة الجبرية** عن المستقبل، والتدرب على تصور إمكانات أخرى وتحقيقها، والعثور من جديد على توازن مع الطبيعة.

وأهم ما في الأمر هو خلق شروط تتيح لكل امرىء أن يتصور، ويعيش، إمكانات أخرى، وأن يشجع تحديد الغايات تحديداً ذاتياً. وهذا ما يقتضي عدداً من التحولات الاجتماعية حتى يتراخى اشتداد هذه الملزمة التي تحبس الإنسان في مشاغله اليومية.

تحويل رؤيتنا العالم عن تركزها حول «انانا الصغيرة»

إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادىء ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء. وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف «الآخر» و«كل الآخر» دون فكرة مبيّتة تضمر التنافس والسيطرة.

إننا لا نتصور علاقات الناس بعضهم ببعض إلا في شكل ندب للسلطة. وهذا ما أطلق عليه (روسو) سلفاً في «العقد الاجتماعي» اسم الانخلاع.

إن التصور الإحصائي عن الإنسان، وهو عماد الديمقراطيات البرلمانية المسماة تمثيلية، تصيب الفرد بافقار عظيم.

ومن الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة اساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول. والمسألة إنما ترجع إلى الانتقال من ديمقراطية تمثيلية إلى ديمقراطية المشارك التي لا تستند إلى أساس الندب للسلطة، بل إلى الإسهام في جميع المستويات.

تحديد غايات أعمالنا

كان (اوغست كونت) يزعم أن في وسعه عزل بعض الوقائع ليعيد ربطها بعدئذٍ بعلاقة السبب بالنتيجة.

إن عناصر التحليل العلمي، عندما ننظر إليها على انفراد، تقود إلى تصلب العلم ذاته من جراء الوثوقية وفقدان العلوم الإحساس الإنساني والغائية الإنسانية.

فمتى سنتذكر إذن أن كل ما أقوله عن الإنسان إنما إنسان هو الذي يقوله؟ إنه تصور يمكن إعادة النظر فيه على الدوام. وإن كفاحنا لن يكون البتة كافياً لهذا النوع من الوثوقية، وهو أخطر أنواعها، بالإلحاح على الجوانب الأخرى، الجمالية أو الروحية، من الحياة، وعلى الاتصال المباشر بالإنسان «الآخر» وبالطبيعة. وهذا الضرب من التفكير يتيح لنا الانفتاح على المستقبل بترجيح كفة بروز الإنسان من الناحية الشعرية. إن المستقبل غير ذي معنى إلا بقدر ما يكون إبداعاً حقيقياً. وهذه النظرة إلى السمة الوحيدة الجانب، «الوحيدة البُعد» في مفهومنا عن الإنسان وعن الثقافة في (الغرب) سيتيح لنا أن نفهم أولاً مختلف ارتكاسات اللاغربيين حيالنا.

•

من الممكن تمييز خمسة أنماط من الارتكاسات الرئيسية على التحدي الأوروبي. الارتكاس الأول: العمل جهد المستطاع على فصل المعارف التقنية عن القيم الثقافية والرهان على نقل التقنيات الأوروبية لدعم القيم المحلية. وهذا ما حاوله القادة اليابانيون منذ إصلاح (ميجي) سنة 1868. وقد كان ثمن هذه الزيادة مرهقاً: إقامة رأسمالية جشعة جشعاً عظيماً، يسندها تسلسل اجتماعي وعلاقات إنتاج موروثة مباشرة عن الإقطاع ومسيرة اليابان في درب الإمبريالية، وأخيراً هزيمة (1945). وعلى هذا النحو وضعت أحدث تقنيات الحرب والإنتاج في اليابان في خدمة عقائدية محافظة تقليدية.

والموقف الثاني هو موقف أميركة اللاتينية: لقد انصرفت البرجوازيات المحلية عن تقنيات الإنتاج الحديثة، ولم يتمّ دخولها إلا عن ثغرة توظيف الرساميل الأجنبية بوجه خاص. وبالمقابل فقد حاولت منافسة أوروبة على الصعيد الثقافي بقبول قيمها وأذواقها وأزيائها. وتعلمت بنتيجة ذلك الاستهلاك بأكثر من الإنتاج. وترجع الصعوبات التي تعانيها اليوم الشعوب اللاتينية الأوروبية في محاولتها تقليص هذه التبعية الخارجية بوجه الدقة إلى أن أسبغت نخبتها المختارة المزعومة صبغة داخلية على أنموذج الثقافة الغربية. وهذا هو، أخيراً، ما كان المشروع الاستعماري

ينشده في أفريقية بطريق سلخ السمة الثقافية والسمة الوطنية عن الإنسان الأفريقي: إنتاج (بيض) بجلد أسود. وقد نجم عن تحوير العقول على هذا النحو فساد الضعفاء وتمرد الأقوياء. وقد ارتدى ارتكاس التمرد أشكالاً متنوعة.

أولاً، وهذا هو الوجه الثالث من الارتكاسات التي نحاول تحليلها، حسب فريق أن الحل يكمن في تمجيد القيم التقليدية بالالتحاق، إن صح القول، بالأنموذج الياباني على الصعيد الثقافي دون اتباعه في الوقت ذاته على الصعيد التقني. وهذا ما حدث بوجه خاص في الهند(1). ويتمثل ذلك في أفريقية بتيار الدعوة «الزنجية»: الحنين إلى الماضي التقليدي، تمرد عادل وإبداع أسطورة تاريخية ذات تمركز أفريقي تعارض أوروبة التي كانت تتنكر للقيم الأفريقية. ولكن ذلك يبقي على المعضلة دونما حل: درب تنمية أصيل أم اتباع الغرب؟

الموقف الرابع: إن الأمر لا يقتصر على تمجيد ماضي الشعوب السوداء لدى (مالكولم أكس)، بل يمتد إلى رفض قطعي للحضارة الأوروبية. وهذا شكل آخر من ذاك التمرد. وهذا الرفض يغتذي بتجارب حية، تجارب الاستعمار التي أحالت المستعمَر إلى شيء، وأفسدت المستعمِر. وقد أصاب (ايمه سيزار) حين كتب سنة (1955): «لا مجال بين المستعمِرين والمستعمَرين إلا للسخرة والإذلال والضغط والشرطة والضريبة والسرقة والاغتصاب والثقافات الإجبارية والاحتقار وسوء الظن والعجرفة والتبجح والغلظة والنخب المختارة المنزوعة الدماغ والجماهير المسترقّة. ولا سبيل إلى اتصال إنساني، وإنما العلاقات علاقات سيطرة وخنوع تحول الإنسان المستعمِر إلى بيدق. إلى ملازم، إلى حارس المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة، إلى جذر شجرة مقطوعة، وتحيل السكان الأصليين من بشر إلى أدوات إنتاج».

وأخيراً، الدرب الخامس، وهو الأصعب: جهد جدلي هو جهد رفض وتمثل معاً، تجاوز المرجع التاريخي الخاص والإنتهاء إلى وضع أكثر إرهافاً من موقف العداء

---

(1) انظر بصدد هذه المشكلة كلها: جاك بيرك: لا امتلاك العالم (1964) و: «الشرق الثاني» (1970) وانظر (ايناسي ساخس): اكتشاف العالم الثالث (1971) وعنه أخذنا هذا التصنيف.

الخالص للتراث الأوروبي. ونحن نود الإشارة إلى بعض هذه المحاولات التركيبية التي يقترحها اللاغربيون.

•

لنبدأ، مثلاً، بمحاولة التركيب التي جاء بها أفريقي هو (بوبو هاما) في كتابه: «تأخر أفريقية»[1].

يقول: «لقد عرف الناس إلى الآن إنسانين، أحدهما روحي هو إنسان الهند القديمة، والآخر مادي وهو إنسان الحضارة التقنية الغربية. هل تستطيع ضروب الحكمة الأفريقية تحقيق تركيب يؤلف هذا التداول للمادة مع ثقافة الروح هذه؟ ففي المنظور الأفريقي، يظهر الكون كله على أنه حقل قوى، سواء كانت قوى الطبيعة أو الحدود أو الإنسان نفسه. مثال ذلك، أن الرباط الذي يشدّ أفريقيا إلى أرضه يختلف عن رباط الحق. إذ لهذا الإنتماء دلالة بيولوجية وشبه ميتافيزيائية، والأفريقي يوحّد هويته بهذه الأرض ويؤلف جزءاً منها كما تؤلف هي جزءاً منه، وفي جميع الأحوال إنهما ينتميان إلى حقل قوي واحد. وعندما استخدم هذا الإنسان الأرض، حرثها، وقطع أشجارها، واصطاد أسماك أنهارها، وعندما، بكلمة وجيزة، استخدم الأرض أو ما تنتجه فإنه يعين أنه ينال من نظام الكون واستقراره وتوازنه الراهن ويراعي من أجل إعادة التوازن بكل دقة الشعائر التي تسوّغ شرعية أعماله فيقدم القرابين. وكذلك لا يحق للصائغ أن يزيف الذهب أو الفضة أو النحاس. وإن الصلة التي تربط الصائغ بمعادلة هي كذلك صلة رباط بيولوجي وميتافيزيائي. فإذا مزجنا هذه المعادن بعضها ببعض وشوّهنا طبيعتها ثأرت من الإنسان الذي جرؤ على هذا النحو بمخالفة التحالف المعقود بينه وبين مادة عمله. وكذلك فإن الصياد يشعر بأنه مرتبط فيزيائياً وروحياً مع الحيوان بمثل ارتباطه مع النبات ومع الحياة كلها، ارتباطاً مادياً وروحياً لا تنفصم عراه. وهو يعرف أن الحيوانات أو النباتات ليست مجرد زينة أو عناصر خارجية، بل هي وقائع مادية وروحية يلتقي فيها، ويتحقق، توازن حقل القوى الفيزيائية والأرواح التي تهيمن

---

(1) نشر: الحضور الأفريقي (1972).

عليها. إن الصياد يعي حق الوعي أن صيده هدم، وأنه يُحدث لاتوازناً في الطبيعة؛ وكذلك الحال عند قطع الأشجار التي هي أيضاً عقد قوى، مثل كل واقع حي. وأن فيها أرواحاً، خيرة أو شريرة، والأرواح تستطيع الثأر من الحطّابين المخربين. وبهذا الإعتبار، وبهذه الرؤية للعالم، يقدم (الأسود) دوماً قرباناً قبل أن يتصرف بعنصر من عناصر الكون، سواء أكان هذا العنصر هواء أو ماء أو معدناً أو مغارة أو كهفاً أو شجرة أو الأرض ذاتها، ولا شيء من هذا كله يمكن امتلاكه أو تداوله كيفما اتفق، ودون مسؤولية.

وإن روح ما نسميه خطأ ربما باسم المنزع الإحيائي يشمل بآن واحد العالم الفيزيائي والعالم الروحاني الذي يكتنفه ويحتويه. والإحيائي يعرف أنه يشارك فيه، سواء بمادة جسده أو بروحه، ومن الجلي أن هذه الروح الأخيرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك المادة. إن الإحيائي متكافل مع جسد وحيد، فيزيائياً وروحياً، هو جسد الكون.

المطبّب الأسود يعالج بعض الأمراض بطرق ندعوها ونحن نتبجح باسم طرق نفسية - سوماتية، وحقيقة أمرها أنها تنفرد بعدم انطلاقها من ثنائيتنا الغربية التي تفرّق «الروح عن الجسد». والتاريخ الذي يعود إلى الجدود، أي إلى مدّخرات القوى، إن هذا التاريخ هو بآن واحد عبادة وثقافة. إنه عنصر من عناصر هذه الجملة من القوى الموجودة في الكون، والتي لا يمكننا مداولتها كيفما اتفق بالكلام، والكلام ذاته هو إحدى هذه القوى. ومن البيّن أننا لا نستطيع إنكار اتصاف هذه الثقافات بصفة القدم. إن (نوك) يقع قبل ألفين وخمسمائة سنة، أي حين كان (الغاليون) يشبهون في فرنسة هؤلاء الإحيائيين الموجودين في أفريقية السوداء، ثم إننا نستطيع الانتقال من (نوك) إلى (نوبة) القديمة وإلى (مصر) القديمة، بل وننتقل قبل ذلك جداً إلى (الصحراء) في ما قبل التاريخ بما تشتمل عليه من رسوم حجرية وصورة على الصخر مثل رسوم (تاسيلي) التي ترجع إلى خمسة آلاف، أو إلى عشرة آلاف سنة ربما من تاريخ الإنسان. وبالرغم من انفصال أفريقية السوداء عن العالم خلال قرون طوال فإن هذه النفحة ما تزال ماثلة، بالرغم من سمات العبيد، في موسيقى السود الأمريكيين التي غزا نوع

(الجاز) منها أوروبة، وربما تمثل أيضاً في النحت الأفريقي الخارق. هناك إذن حساسية مفتوحة على دروب أمل أخرى أمام الإنسان. وإن الفن الأفريقي يقترح طبيعة إنسانية معاشة وتمثيلها فنياً في طبيعة إنسانية جائزة للإنسان. إنها نفحة روحية حقيقية، قدرة جبارة للإنسان، وما يزال (الأفريقي) يحتفظ بها بصورة شبه كاملة، لم تُمسّ، وعلى الأقل على نحو لم تفسده الحضارة الغربية في المراكز الحضرية الأفريقية. أي بوجه الإجمال، في مدن الساحل الكبرى.

إن ثقافة الروح قادت الإنسان الهندي إلى تصور العالم على أنه وهم كبير يخفي عنه واقع الجوهر، أو النفس، أو روح الأشياء والكائنات. وإن الدرس الذي قدمته الهند درس عظيم جداً، ولكن هذا الدرس لم يحظَ بشمول عالمي، ولم يستطع مقاومة ضغط الحضارة الغربية التقنية. إن هذا (الغرب) الصناعي يستسلم لطاقة التقنية العمياء التي تسود وسائل العمل هذه، تسود قدرته - وقد أضحت رهيبة. ذلك أن هذه القدرة الراهنة قد تكشفت عن عجزها في تحقيق السعادة بالفعل. وقد كان (نيتشه) يقول: «الرواقية تحوير العبودية»، أي إنها صبر واعتراف بالعجز. ولكن للفلسفة وجهاً انتقادياً يتيح لنا أن نجاوز الفلسفة والعلم باعتبارهما وسيلة تداول الطبيعة وتغييرها، وأن نعمد، حتى في عصرنا، إلى التفكير في مصيرنا الإنساني العالمي، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تسهم فيه بآن واحد الهند القديمة والغرب الصناعي، وأيضاً أفريقية الكونية. وإن هذه الفلسفة التي وثقت بالعلم وثوقاً أعمى لم تعد تقود إلى التصوف ولا حتى إلى التفكير في الغايات. ومن أسباب البؤس العظيم أن تنصرف الاشتراكية، بدعوى أنها اشتراكية علمية، أي ذات منزع مذهبي علمي ووضعي، تنصرف هي أيضاً عن التفكير في الغايات. إن الثقافة الغربية القائمة على أساس وحيد من العلم والتقنية، قد عكفت على حاجة معينة واحدة من حاجات الإنسان. وقد بدا أن كل شيء يمضي على أحسن وجه في الغرب عند ظهور البخار والكهرباء، ولكن هذه الحركة العلمية والتقنية قد تسارعت إبان جريانها وأخذت صورة عَدْوٍ جنوني واخترقت المادة وحررت فيها طاقات خامة لا تزال تمضي في فرض نفسها على الإنسان، لا على الإنسان الغربي وحده، بل، وفي عالم أصبح عالمياً يسوده الغرب،

على جملة الكرة الأرضية، والمصيبة هي أن الإحتجاج نفسه مصاب بداء مثل هذا الفكر: إن ابن البرجوازي في (الغرب) هو الذي يحتج بأكثر مما يفعل ابن القروي المعوز أو ابن العامل. وكذلك الأمر في أفريقية، فإن المفكر، ذاك الذي يعيش من المنظومة، والذي حاول أن يتكامل في دارة غربية، هو الذي يحتج، وهذا الوضع يفسد نضالاً كان من الممكن أن يجري باسم قيم (أفريقية) الأصلية. ومن الجلي أن (الغرب) الصناعي يجر الإنسان خلفه في سقوطه اليوم. والمثل النمطي بالدرجة الأولى هو مثل إخفاق فرنسة ثم إخفاق الولايات المتحدة أمام شعب (فيتنام) الفقير السيء التسلح. وقد برهنت الوقائع على أن إرادة التضحية قادرة على التفوق على قوة القنابل التي تلقيها طائرات عملاقة وعلى التغلب على أقوى الجيوش سلاحاً في العالم. لقد نالت الهند، أول من نال، تقدماً روحياً إنسانياً في شجرة الحياة.ولكن هذا التقدم ساقها إلى درب مسدود حقاً في مجال الفكر، وكذلك فإن (الغرب) الصناعي اليوم يتوغل دون رجعة في درب تقني مسدود، وأن (الغرب) الآخر، غرب الاشتراكية السوفاتية، وقد أخذ لسوء الحظ ينافس الأول، وكلاهما يشترك بلغة واحدة، هي لغة المذهبية العلمية. إن لاإنسانية الرأسمالية والدكتاتورية السوفياتية هما وجها مدالية واحدة.

إن الهند القديمة والغرب الصناعي يمثلان نجاحين حققهما الإنسان في دربين مختلفين، ولكنهما إنجازان جزئيان للإنسان، أحدهما في طريق روحية حصراً، والآخر في مذهبية تقنية وعلمية هي اليوم كارثية. ولا يزال في وسع أفريقية السوداء أن تقدم إسهاماً حاسماً في بقاء الإنسان فوق كوكبنا. والأمر ليس أمر رجوع القهقهرى، بل أمر أمل. وإن المحرك الجديد للإنسان الشامل قد يجثم، وعلى الأقل بصورة كامنة، في العالم الكوني للثقافة الأفريقية، ولحكمة أفريقية. وفي مكنتنا تصور معونة لا تكون وحيدة الإتجاه حيث يستطيع الشرق أن يسهم في تقديم معنى عن الإنسان، وعن جملة البشر، وهو المعنى الذي يفتقر إليه (الغرب) اليوم افتقاراً رهيباً. وقد تجلى هذا الإسهام الأفريقي على نحو جزئي عبر الفن الأسود الذي استمر باقياً في كل مكان من الأميركتين بالموسيقى، وأيضاً في (الغرب) بالموسيقى الأفريقية وبالنحت الأفريقي. وقد غدا الإله في الرأسمالية هو المال، العجل الذهبي، وغدت المادية الجدلية في الاشتراكية نوعاً من دين ذي عقيدة مقدسة، وصار

الحزب بديلاً عن الله في نوع من لاهوت علماني. وهو أسوأ أنواع اللاهوت. وإن الأمر ليس بأمر الرجوع إلى ما لا أعرف من أنواع ما قد يظن أنه أفريقية السرمدية. ولكن في وسع الحكمة الأفريقية، وفي شكل لن يظل أسطورياً، وبالامتناع عن أية ثنائية، في وسعها، بآن واحد، أن تمتح حياة من فكر الهند القديمة ومن تقنية (الغرب) الصناعي، أي أخيراً أن تؤلف بين جميع طاقات الفكر والمادة. وفي ذلك وعد الإنسان الشامل. وتلكم هي نظرية (بوبوهاما).

II ـ «الجماعية» الأفريقية

وفي الطرف الآخر من القارة، الطرف الشرقي، ولد أنموذج مجتمع جديد من محاولة تركيب مماثلة تُرجمت إلى ممارسة سياسية: اشتراكية «الجماعية» الجمعية في (تنزانية). وقد حدثت في (تنزانية) تجربة اجتماعية وإنسانية تتوخى منح المجتمع والإنسان وجهاً جديداً بابتكار اشتراكية أفريقية نوعية.

يقول الرئيس (يوليوس نيريري): لقد ولدت الاشتراكية الأوروبية من ثورة زراعية تعارض فيها مالكو الأرض مع غير مالكيها، ومن ثورة صناعية تعارض فيها الرأسماليون والبروليتاريون. وإن الحركة الاشتراكية الأوروبية الناشئة عن هذه المنازعات «لا تستطيع أن تفكر في الاشتراكية دون أمها: الرأسمالية».

بيد أن ملكية الأرض ملكية مشتركة هي تقليد متبع في (تنزانية). والأجنبي هو الذي جلب معه تصوراً آخر: الملكية الفردية للأرض، وفكرة أن الأرض سلعة يمكن شراؤها وبيعها في السوق. وعلى هذا فإن لقاح الاشتراكية يمكن أن يتم، ويجب أن يجري، في الجماعة الأفريقية في (تنزانية)[1].

---

(1) من الجدير بالملاحظة أن (ڤيرا زاسوليتش) قد طرحت هذه المشكلة على (كارل ماركس). ألم تتح تقاليد روسية في الملكية الجمعية («المير») الانتقال مباشرة إلى الاشتراكية بالقفز فوق مرحلة الرأسمالية؟ وقد أجاب (ماركس) عن هذا السؤال: «أجل، هذا ممكن». انظر رسالة (ماركس) إلى (ڤيرا زاسوليتش) بتاريخ 8 آذار/مارس، (1881) (نشر لا پلياد ج2 ص 1558).

إن درب الاشتراكية بالضرورة درب يختلف باختلاف رسمه في بلد متقدم صناعياً، أو في بلد إقطاعي أو في بلد ملكية مشتركة للأرض.

إن المجتمع الأفريقي لم يعرف الإقطاع، ولا الرأسمالية، قبل مجيء الأوروبيين. وقد جلب الاستعمار معه، وفرض، في أفريقية، التقسيم الطبقي ونشأة الطبقة الكادحة، وذلك بدمج أفريقية في سوق الرأسمالية العالمية. ولم تقتصر النتيجة على تبعية الغرب، بل خلقت اقتصاداً مشوّهاً لا يخضع لمطالب الشعوب الأفريقية، بل لنمو الغربيين نموّاً همجياً.

يقول (يوليوس نيريري): «إن النمو ينبغي أن يغتذي من جذورنا الخاصة، لا بالتلقيح بما هو غريب عنا (...) وأن الاشتراكية لا يمكن أن يتم بناؤها، ويتحقق ازدهار كل فرد، وازدهار الجميع، إلا بالإنطلاق من قبول صفتنا الأفريقية قبولاً تاماً واليقين بأن في غابرنا أشياء كثيرة تنفع مستقبلنا». وهذا ما يسمى: النمو الاشتراكي عن طريق الاستقلال الذاتي.

إن المشكلة الرئيسية هي: ألا ينطوي التوسع الاقتصادي على ازدياد فرص الاستغلال؟ فإذا أردنا الحيلولة دون ذلك وجب على التنمية أن تكون نابعة من الذات، عضوية، وليست نتاج استيراد تصدعات الطبقية الأوروبية. إن الجماعة التقليدية الأفريقية، أي الأسرة الموسّعة، كانت تعيش بحسب مبادىء «الجماعية» وبهذه الكلمة التي تدل في اللغة السواحلية على معنى: روح الجماعة، يعرّف (يوليوس نيريري) الاشتراكية ويدل عليها. وقد مضى إعلان (اروشا) بتاريخ الخامس من شباط/فبراير 1967، وهو وثيقة حقيقية لبناء الاشتراكية في (تنزانية) على مبادىء إجماع «الجماعية» الأفريقية التقليدية. وهذه المبادىء ثلاثة:

1 - أولاً، **الاحترام المتبادل.** على خلاف الفردية الأوروبية. يجب أن يعي كل امرىء أنه جزء من الآخر (النمو المتبادل). إن أعضاء الجماعة يحيون معاً، ويعملون معاً، بوحدات صغيرة ذات استقلال ذاتي، من أجل الدفاع عن أنفسهم من

غائلات الزمن والمرض وخطر البهائم المتوحشة ودارة الحياة والموت. إن أعضاء الجماعة يعتبرون أنفسهم كلاً. وهذا يقتضي أن يسهم كل امرىء بالملكية الجمعية وأن يشارك في القرارات السياسية.

2 - **نظام التملك**: إن جميع الخيرات الحيوية ملكية مشتركة، وإن محصول الجهود المبذولة كانت توزع توزيعاً غير متساوٍ، ولكن بحسب عرف يقره الجميع إذ لا يمكن أن يبقى إنسان جائعاً إذا كان الآخر متخماً؛ أن أحداً لا يمكن أن يخجل من بؤسه أمام غنى الآخر، ولا يمكن أن يخجل إنسان من ثروته أمام بؤس الآخر.

3 - وأخيراً، **العمل** وهو واجب على الجميع.

ويرى (يوليوس نيريري) أن الاشتراكية هي، في مرحلة جديدة من مراحل النمو الاجتماعي تحريك هذه المبادىء الأساسية في «الجماعية». ذلك أن الاشتراكية ليست بنية اجتماعية وحسب، بل إنها موقف فكري حيال الشخص الآخر، عقلية، إيمان بطراز من الحياة.

وليس الأمر أمر تمجيد «الجماعية» التقليدية وإضفاء صورة انتشائية عليها. بل كانت تشتمل على عيوب خطيرة أهمها:

أ - قبولها عدم مساواة خطيرة: عدم مساواة النساء اللواتي كن يشغلن منزلة أدنى في المجتمع.

ب - لئن كان فيها نوع من المساواة، فإنها مساواة في الفقر وفي مستوى منخفض من التقنية والتنظيم.

إن الاشتراكية في نظر (نيريري) ستكون تحقيق المبادىء الرئيسية الثلاثية «للجماعية» ولكن بتمثيل تقنيات الإنتاج الحديثة وكذلك تنظيم تعاونيات الإنتاج، والتوزيع، حتى يكون العمل أنجح، ويحال دون فرص الاستغلال. وفوق ذلك، لا بد من تأمين حقوق واحدة للجميع، ولا سيما للنساء، بعد أن كن محرومات من هذه الحقوق بصورة تقليدية.

إن السمة الأساسية المشتركة بين الاشتراكية الراهنة في (تنزانية) وبين «الجماعية» التقليدية ينبغي أن تمثل في أن من الواجب عدم اضطرار إنسان إلى أن يبلغ حال البؤس بالرغم من عمله، وإلى أن من الواجب عدم حصوله على ثروة شخصية: ولا بد من أن تكون ثروة كل إنسان مما يتعذر توافره بنتيجة مكره وخداعه، بل إن تتبع ثروة الجماعة التي ينتمي إليها. وهذا هو مبدأ الاشتراكية ذاتها.

ومن المتعذر أن يتحقق مثل هذا التصور للتنمية دون «معونة خارجية»، ومنح، وقروض، أو توظيف رساميل خاصة. والخطأ الأساسي إنما يرجع إلى الإعتقاد بأن التنمية تبدأ بالتصنيع مهم كلف الأمر. أجل، إن طائفة كبرى من الذين يوظفون رساميل خاصة من أميركة وأوروبة متأهبون دون أدنى ريب لملء (تنزانية) بالمصانع. وأن ولوج هذا الدرب يعني قبول الموضوعة الآتية: لا يمكن بناء الاشتراكية دون بناء الرأسمالية أولاً.

وقد اقترفت أخطاء في هذا المنحى. وقد قادت غواية (الغرب) إلى الإلحاح على المال وعلى التصنيع وعلى التركيز على التوسع الحضري وحده. وإن الفائدة من نظام القروض وتوظيف الرساميل الخاصة في هذه «التنمية» تعود على المدن، ولكن الفلاحين هم الذين يدفعون الثمن: لقد شيدت مشافٍ كبيرة في المدن، وبنيت طرق لمالكي السيارات، وأقيمت فنادق ومؤسسات كهربائية، وكل ذلك دفع ثمنه بمحاصيل زراعية أنتجها فلاحون لا يفيدون من هذه الإنجازات، أو لا يفيدون منها إلا بنسبة جد ضئيلة. ذلك أن أقل من 4٪ من السكان في (تنزانية) يعيشون في المدن. ولايوجد سوى (340000) من الأُجراء من أصل خمسة ملايين نسمة من السكان، وستبقى (تنزانية) إلى فترة طويلة قادمة بلداً زارعياً. ولذا يجب البدء بخلق حياة أفضل في القرية. ويرى (نيريري) أن الطريق الوحيدة للتنمية هي طريق الملكية التي تمنح لتنمية الإنتاج الزراعي والتعاونية الزراعية وتحسين شروط حياة العاملين الزراعيين وعملهم.

وعلى هذا فإن المنظومة التي يتصورها (نيريري) ترفض المبدأ الغربي الذي اعتنقه السوفيات، مبدأ التصنيع مهما كلف الأمر، وعنده أن الصناعة ينبغي أن تحول بالدرجة الأولى المحاصيل الزراعية، وهذا ما يتيح تنمية متوازنة. فالمال ليس هو الذي يحرك التنمية، بل عمل الإنسان في بلد يدل الاستقلال فيه على اعتماد المرء على نفسه. والمسألة هي زيادة الإنتاج الزراعي. والهدف الأساسي للصناعة هو إنتاج ذاتي لما كانت البلاد مضطرة إلى استيراده. ولهذا الغرض بنيت قرى «جماعية». وهي مراكز زراعية ذات إدارة لامركزية. وهي تعمل في مرحلة جديدة من نمو التقنيات وتزداد تعقداً بازدياد المطالب الجديدة الناتجة عن ذلك، وبحسب أنموذج الجماعة الأفريقية التقليدية.

وقد حفر القرويون سلفاً، بأنفسهم، وبمعونة الجماعة التنزانية، الآبار، وشقوا أقنية الري، وعمروا سدوداً صغيرة، وبنوا مدارس ومستوصفات، ومهدوا الطرق. وكل ذلك دون انتظار مدد المال من (دولة) عطوف رؤوف.

ذاكم هو سبيل التنمية المستقلة ذاتياً، التنمية النابعة من الذات، من شعب يعتمد بالدرجة الأولى على قواه الخاصة ليبني مستقبله ويبني الاشتراكية. وفي وسع التربية أن تنهض بدور كبير في هذه التنمية، شريطة، هنا أيضاً، أن تنطلق من المنطلق ذاته. لقد كان الطفل في أفريقية فيما يسبق عصر الاستعمار يتعلم عن كبار وفي الحياة بالعمل. ثم جاء المستعمِر وطبق في القطر مؤسسة مدرسية تقلّد النمط الغربي، ووجب على الاخصائيين المكلفين بنقل المعرفة تكييف الشباب مع المجتمع القائم: المجتمع الاستعماري. وذلك بحسب مبادىء فردية تجعل التربية توجه شطر كسب الأجور الأعلى. إن التربية الاستعمارية كانت تستهدف تلبية حاجات المستعمِر: تشكيل فئة المستخدمين التابعين، والعمل على الدعوة الدينية، لضمان طاعة المستعمَر طاعة خنوع. وهذا يعني أن الجهد المبذول جهد هادف يتوخى الاستعاضة عن الحكمة الأفريقيةبمعرفة مجتمع آخر ودراية خلقتها حاجات مجتمع آخر.

لقد استوحى نظام التربية في (تنزانية) منذ الاستقلال من أهداف ثلاثة:

1 - القضاء على كل تمييز عنصري.

2 - تنمية التربية (20٪ من الـموازنة الحالية خاصة بالتربية).

3 - جعل هذه التربية ذات مضمون جديد مرتبط بنمو التاريخ الأفريقي ارتباطاً عضوياً (بعد أن كان يتبع الأنساب ومعارك الحكام الإنكليز).

وإن الـمشكلة الأساسية في مسعى خلق أشكال جديدة من التربية هـي: مـا هـو الـمجتمع الذي نريد تحقيقه؟ مجتمع اشتراكي يستند إلى ثلاثـة مبـادىء: احـترام كرامـة كل فرد؛ اقتسام الثروات التي تنتجها جهود الشعب ذاته. عمل كل إنســان شـريطة ألا ينجم عنه استغلال امرىء غيره.

وهذا يعني إذن تشجيع الروح التعاونيـة، الجماعيـة،بـدل التسـابق نحـو الازدهـار الفردي. ويعني تمثل العلـم الحديث، والتقنية الحديثة، حتى يتكيفـا مـع حاجـات البلـد. ويعني خلق أناس يفكرون بأنفسهم بدل خلق آلات بشـرية تطيـع توجيهـات الحـزب. وليس ثـمة من كتاب مقدس في السياسة، ولا من «علـم» سياسي متعـالٍ علـى تجربـة كل امرىء من أولئك الذين يبنون الحياة بعملهم اليومي. وعلى هـذا، لا بـد مـن تغيـير الـمناهج التعليمية، تغيير بنيات الـمدرسة.

إن الخطأ الأساسي الـموروث عن الاستعمار هو اعتبار التعليم الإبتدائـي أعـداداً للتعليم الثانوي. وهذا يعكس بنية معينة عن الصف وينقلها نقلاً، لأن الـ (13)٪ الذيـن ينتقلون إلى التعليم الثانوي يحسبون أنهم يستحقون بصورة آلية أجوراً أعلـى ومنـاصب قيادية. وهذا النقد الطبقي يـزداد خطـراً كلمـا كـانت الــمدرسة، ولا سـيما الثانويـة، مفصولة عن حياة الشعب الحقيقية، وعلى نحو أن من يمرون فيها لـن يرضـوا بـالرجوع للعمل في الريف بوصفهم فلاحين. وأخيراً، فإن مـن الخطـأ الظـن أن كـل معرفـة تنـال بتوسط الكتب والـمدرّسين، ولا تنال عن طريق الحياة وممارسة العمل. ولذا ينبغي على الـمدارس ذاتها أن تصبح جماعات تستند إلى الـمبدأ الآتي: الاعتماد على الذات. وقـد

تكون المدرسة مزرعة تضم تلاميذ فلاحين ومعلمين فلاحين. والمزرعة تؤلف جزءاً لا يتجزأ من المدرسة على نحو أن رفاه التلاميذ يتبع مردود المزرعة التي أخذوا على أنفسهم مسؤولية إدارتها. وعلى هذا النحو يتصل التعليم بالحياة العملية مباشرة. وإذا ذاك نجد علم الحياة، مثلاً، يرسخ في ممارسة اصطفاء البذور أو تربية الحيوانات، والكيمياء في دراسة الأسمدة.

ولا تبقى التنشئة المدنية والسياسية عندئذٍ موضوع وعظ ولا «علماً» مجرداً: وعندما يتعلم المبرء ربط الرفاه بالعمل، وتزرع في المدرسة فكرة التخطيط إنطلاقاً من الضرورة، الضرورة التي يشعر بها الإنسان مباشرة، ضرورة التعاون مع الآخرين، أي مع وحدات العمل غير المدرسي.

ليست المسألة مسألة امتحانات تنسج على منوال وأنموذج دوليين لا صلة لهما بحاجات البلد. ولن يصار إلى الحكم على كل تلميذ بالإضافة إلى امتحانات مقياسية بل تبع أهمية إسهامه في خدمة الجماعة.

إن تصور الاشتراكية التي توحي بهذا التحويل الاقتصادي وتحويل العلاقات الاجتماعية والعلاقات التربوية ليست اشتراكية «لاهوتية» كما يقول (يوليوس نيريري)، وهي تحكم على قيمة فكرة أو قرار بحسب اتفاقها أو عدم اتفاقها مع «الكتاب». لأن الكتب إنما كتبها بشر ويفسرها بشر، وذلك دائماً في شروط خاصة. وأن الفكرة القائلة بوجود اشتراكية «محضة» نعرف سلفاً وصفتها «العلمية» هي فكرة سدى. فالأفكار والطرائق لا يمكن الحكم عليها إلا بحسب الزمان والمكان التي ظهرت فيهما.

يقول (نيريري): «إذا كانت عبارة الاشتراكية العلمية ذات معنى فإنها تدل على أن الأهداف اشتراكية وإننا نطبّق لتحقيقها طرائق علمية». وبقول آخر، الاشتراكية، من حيث غاياتها، هي اختيار وإيمان، وهي علمية في وسائلها. وهذا التمييز وحده يتيح لنا عدم اعتبار الاشتراكية عقيدة تقدم عقائدها، باسم «الاشتراكية العلمية»، على أنها «علم» مصحوب بتزمت لاهوتي. إن فكرة مساواة البشر قاطبة

أمام اللـه، وهي خاصة بجميع الديانات الإبراهيمية (اليهودية، والـمسيحية، والإسلام)، وبضروب حكمة (الشرق)، هي كذلك مبدأ الاشـتراكية، وهـذه الفكـرة هـي الفكـرة الضرورية وحدها، مهمـا يكـن أساسـها دينيـاً أو غـير ديـني، الـتي يمكننـا تقديمهـا. إن الديمقراطية والاشتراكية إيمان، إيمان بالإنسان، بكل إنسان. ومن لا يتحلى بهذا الإيمـان فإنه عدو الديمقراطية وعدو الاشتراكية. ويردف (نيريري) قائلاً بصدد طرائق التحقيـق: «علينا أن نتعلـم من الجماعيات الشعبية في (الصين)، ومن نظام تربية الكبار في (كوبا) ومـن (كوريـة الشـمالية) إلخ. ولكـن أيضـاً مـن التنظيـم التعـاوني في (الدانمـرك) وفي (السويد)».

وإنطلاقاً من هـذا الاختيـار الأساسـي، مـن هـذا الإيمـان بقـدرة الإنسـان، كـل إنسان، على أن يصبح مبدعاً، تطالب الاشتراكية بشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يجعل من العسير جداً، إن لـم نقل من الـمحال، متابعة أهـداف فرديـة علـى حسـاب الآخرين. إن شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي الـذي يتعـذر فيـه استخدام النفـوذ الفـردي لاستغلال البشـر الآخريـن، سـواء حـدث هـذا الاسـتغلال بـالقوة الصــرف (مجتمعات الرق ومجتمعات الإقطـاع)، أوحـدث بالـملكية الفرديـة الـتي تتيـح لـمالك وسائل الإنتاج حرمان العامل من ملكية وسائل عيشه. وعندئذٍ يضطر هـذا العـامل إلى خدمة مصالح الآخر، مهما كانت حاجاته الشخصية ورغباته الخاصة.

والأمر في صدد الديمقراطية هو الأمر عينه بالنسبة إلى الاشتراكية: لقـد ابتكـرت أفريقية أشكالاً نوعية. فبينما كانت الديمقراطيـة اليونانيـة مـيزة أوليغارشـية يتمتـع بهـا أسياد العبيد، وبينما كان (اعلان الاستقلال الأمريكي) ثـم (اعلان حقوق الإنسان) في الثورة الفرنسية، ينسجمان غاية الانسـجام مـع وجـود الـرق، بـل ولا يتحدثـان عنـه. وبينما تقدمت (انكلترة) بذاتها على أنها أنموذج «الديمقراطية الغربية» مع سـيطرتها في الوقت ذاته على إمبراطورية استعمارية مستذلّة؛ فـإن الديمقراطيـة الأفريقيـة، ديمقراطيـة «كلام» حيـث تسـتمر الـمناقشة إلى أن تتفـق آراء الجميـع، وهـي لــم تنجـب، قبـل وصول الأوروبـيين، رقاً ولا إقطاعاً ولا رأسمالية، ولا ينبغي عليها أن تكون نسخة عما

يسميه (يوليوس نيريري) «الديمقراطية من طراز (ويستمنستر)... وقد جلبها إلى أفريقية قرّاء (ستورت مل)».

وكذلك أيضاً حال المبدأ: إن الاعتماد على النفس لم يكن يعني عزلة اقتصادية عن باقي العالم، بل صلات قائمة بحسب حاجات الشعب وليس بحسب حاجات المصالح الأجنبية، وأن هذا الوعي الحاد بالنوعية الأفريقية فيما يتصل بالديمقراطية وبالاشتراكية لا ينطوي على رفض تجربة الآخرين، بل على إرادة بناء المستقبل إنطلاقاً من دروس أن الأفريقي لا «ينمو» حين يصبح «أوروبياً ذا جلد أسود». ولكن عليه أن يتعلم من جميع الثقافات، وجميع الشعوب. يقول (نيريري): «سننهض بتركيب جديد، بطراز حياة ستمتح على قدر سواء من مناهل أوروبة وأفريقية، والإسلام والمسيحية والشيوعية والفردية».

و«الجماعية» ذاتها ليست عوداً إلى الماضي بل على العكس إنها تترعرع في حوار الحضارات، ولكن مع رسوخ جذورها في الثقافة الأفريقية، فتكثر بدءًا من جذورها الخاصة،وتبني المستقبل بحسب مشروع خاص بالأفريقيين، وبهذا الاعتبار لا بد من زيادة ثروة المجتمع لإتاحة الفرصة أمام نمو كل إنسان. ولكن ثمة وهماً مستورداً من (الغرب)، وهو وهم الاعتقاد بأن المضي في زيادة كمية السلع المنتَجة والمستهلكة دون أي قيد هو معيار الحكم على مجتمع من المجتمعات. فليس من الصواب «خلق سوق» بخلق حاجة أية حاجة، ولو كانت حاجة مصطنعة، وبدعاوة تستهدف جعل الناس بائسين إذا لم يقدروا على امتلاك الموضوع أو الإنتاج الذي ظهر آخر ما ظهر في السوق.

إن معايير التنمية السليمة هي معايير الاشتراكية. فالاشتراكية وليدة فكرة كلية. فإذا لم نقتصر على تعريفها باعتبار وسائلها بل باعتبار غاياتها وجدنا (نيريري) يستخلص سماتها المميزةالتالية:

1 – إن الإنسان هو هدف كل فاعلية اجتماعية. الإنسان، أي كل إنسان. وهذا ما ينفي كل تمييز بالعرق أو بالطبقة أو بالجنس.

2- إن الديمقراطية ليست بالضرورة نظام أحزاب (إن تعدد الأحزاب هو مجرد إشارة إلى وجود خلافات في المجتمع) ولا برلماناً (وفيه يوكل أمر السلطة والمسؤولية إلى فريق بعد الانخلاع عنهما).

إن الانتخابات ليست بدء الديمقراطية ولا نهايتها. وليس من أدنى ريب في أن من الواجب أن يعين الشعب بذاته أولئك المكلفين بمساعدة «الجماعيات» المستقلة ذاتياً بتخطيط موارده وتوزيع ثرواته وتنسيق تعاونياته معها، ولكن من الواجب أيضاً أن تكون لهذا الشعب حرية مراقبتها مراقبة ناجعة، والقدرة على هذه المراقبة.

3 - وفي مجتمع مؤلف من عمال (وهذا لا يعني بالضرورة من أُجراء)، إن كفالة إمكان الرقابة هي الملكية العامة التي قد تبدو في أشكال شتى، ولكن لها دوماً هدفاً واحداً: منع الفرد، أو الفئة، من القدرة على السيطرة على المجتمع بالاستيلاء على وسائل تنمية رفاه المجتمع.

وعلى هذا النحو تتآزر الديمقراطية والاشتراكية. ذلك أن الفرد الجائع لن تكفيه مشاركته في الاقتراع إلاّ أسوأ كفاية. وأن الفرد لن يوافق على أن يلقى معاملة العبد حتى ولو نال تغذية جيدة.

ومن هذا المنطلق يجري النظر إلى مشكلة الثورة بالعنف أو باللاعنف. إن الثورة الدامية تجعل من الأيسر إدخال مؤسسات اشتراكية، ولكنها تجعل من الأعسر نمو سلوك اشتراكي. وهذا «الاقتضاب» التاريخي الماثل في الثورة الدامية، بالرغم من ضرورته في بعض الأحيان، يقود إلى العمل «بالارتكاس على»... ويقدم السلطة إلى حفنة من الأفراد. ولكن من الحق أيضاً أن ثمة احتمالاً في طريق اللاعنف لاستمرار رواسب من النظام القديم.

إن الإجابة والاختيار يتعلقان بدرجة نمو الوعي الاشتراكي والسلوك الاشتراكي لشعب من الشعوب مثلما يتبعان في الوقت ذاته طبيعة تناقضات المجتمع. وقد تساعد المؤسسات على تنمية وعي اشتراكي ولكنها لا تستطيع وحدها أن تخلق هذا

الوعي. المؤسسات شرط ضروري ولكنه غير كاف. ولا سبيل إلى «الاقتضاب» في ظهور هذه الأنواع من السلوك الجديد، الاشتراكي. وليس ثمة من أجل نضجها من اعتبار قبل أو بعد في الثورة.

ذاكم هو الإسهام الخاص بـ (تنزانية) في الفكر الاشتراكي في أفريقية وفي العالم. إنه ولد في شعب من أفقر شعوب الدنيا، وبين أناس استرقهم الاستعمار، وقد وهبه منظور هذا البناء الإعتزاز والأمل وهما محركا كل ابداع.

لقد بعث (يوليوس نيريري) بالرسالة التالية ساعة التحرير في الثاني والعشرين من تشرين الأول/أكتوبر سنة 1959:

«إن شعب تنجانيقا سيوقد شعلة ويزرعها في قمة (كلمنجارو). وسيشع نورها فوق الحدود، ويحمل الأمل حيثما كان اليأس، والحب حيثما كان الحقد، والكرامة حيثما كان الاذلال... ليثق شعب بريطانية وسائر الشعوب إننا لسنا عدواً، بل شعاع أمل. وليس في وسعنا،نحن، إطلاق صواريخ إلى القمر، بل في وسعنا أن نرسل صواريخ محبة وأمل إلى جميع البشر، إخواننا، أينما كانوا».

III - ميثاق الجزائر

إن ما سبق ليس سوى مثل على إسهام أفريقية في التفكير الذي يتناول مشروعاً جديداً عن المجتمع، اشتراكية ذات وجه إنساني. وثمة أمثلة أخرى من النوع ذاته في العالم الإسلامي. وأن ميثاق الجزائر يؤلف تأريخاً رئيسياً. ففي نسان/إبريل من عام (1964) أعلن أحد التصريحات الأولى التي أدلت بها (جبهة التحرير الوطني الجزائرية) اتسام البلاد بالسمة العربية الإسلامية، وكان يتحرى طريقاً إسلامية نحو الاشتراكية.

وقد أعلن ميثاق الجزائر سلفاً منذ 1964 على ما يلي: «يترتب على الثورة الجزائرية أن تعيد إلى الإسلام وجهه الحقيقي، وجهه التقدمي».

ويوضح الـميثاق القومي الذي وافق عليه الشعب الجزائري بالاستفتاء عام 1976 ما يلي: «إن ما تحتاج إليه شعوب العالـم الثالث، أكثر ما تحتاج، هو فكر ثوري يعيدها إلى ذواتها ويدفعها نحو مزيد من الوعي ومن الابداع، فكر يزيل الانخلاع، لا فكر يستعيض عن انخلاع بانخلاع آخر».

ويبرز الـميثاق دور الإسلام في مقاومة الاستعمار فيقول: «من الجلي أن الإسلام يمثل حصناً من أمنع الحصون ضد جميع محاولات سلخ الشخصية. وقد وجد الشعب الجزائري في الإسلام الـمناضل، الصلب، الذي تحركه روح العدالة والـمساواة، وجد ملجأ في أحلك ساعات السيطرة الاستعمارية، ومنه متح هذه الطاقة الـمعنوية، هذه الروحانية التي صانته من اليأس وأتاحت له النصر».

وإن الإسلام والاشتراكية يعيان اليوم إمكان تكاملهما في بناء الـمستقبل بدلاً من تناقضهما: «إن بناء الاشتراكية يطابق ازدهار القيم الإسلامية»... ويمضي ميثاق 1976 قائلاً: «ليس أمام العالـم الإسلامي إذا شاء التجدد إلا درب واحد: تجاوز الـموقف الإصلاحي والانخراط في طريق الثورة الاجتماعية. فالثورة تتسق والـمنظور التاريخي الإسلامي... وعلى الشعوب الإسلامية التي يختلط مصيرها اليوم بمصير العالـم الثالث أن تعي إذن منجزات تراثها الثقافي والروحي وتعيد تمثلها في ضوء قيم الحياة الـمعاصرة والتغيرات الطارئة فيها.

«وهذا يعني أن كل مشروع يهدف اليوم إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي أن يحيل بالضرورة إلى مشروع أوسع منه كثيراً حتى يحظى بالثقة: أعني إعادة صهر الـمجتمع صهراً تاماً».

وقد اقتصرت هنا على الإلـماع إلى إتجاه جزائر اليوم لأن أعمق تجارب حياتي، وأجملها، مرتبطة أوثق الارتباط بهذا البلد وبأهله الذين تشدني إليهم أواصر الأخوة بوجه خاص. ولكن من الـممكن إيراد أمثلة توضح الـمبدأ ذاته من بلاد إسلامية أخرى، من (ليبية) إلى (العراق).

وقد عزا (جان-فرنسوا-ريفل) في «غواية التسلط» إلى أنني قلت في محاضرة ألقيتها في الجزائر: «إننا سنمضي نحو الاشتراكي وفي يدنا الأولى القرآن، وفي الأخرى «رأسمال» (كارل ماركس). وفضلاً عن أن هذه الصورة تقدم صورة هجوم ضحل الوظيفة، فإن الفكرة ذاتها سخيفة[1].

إن عدم اتصاف المرء بأنه مسلم لا يحول بينه وبين أن يفكر وأن يقول بأن في وسع المسلم أن يمضي نحو الاشتراكية على غير الدروب الغربية. وفي مكنة (عربي) ألا يتقصر على الرجوع حصراً إلى مصادر الفلسفة الألمانية وإلى الاشتراكية الفرنسية وإلى الاقتصاد السياسي الانكليزي، وهي المصادر الغربية الثلاثة للماركسية.

هناك ثقافة إسلامية لا تقتصر على المذهب العقلي (لابن رشد) وحسب، بل تضم أيضاً الفلسفات الكبرى التي تربط الفكر بالعمل ربطاً محكماً. إنها سبل حياة. وإنني أقصد بوجه خاص الإلماع إلى «الفلسفة النبوية» لدى (السهروردي) أو إلى تصوف (الغزالي). وقد تحدثت فيما مضى في مكان آخر عن آراء (ابن خلدون) في حقل علم الاجتماع والاقتصاد.

إن الزكاة، وهي ضريبة تتيح إعادة توزيع الثروات، وتؤلف شكلاً إسلامياً نوعياً للاقتسام. بل إننا نجد في الإسلام اشتراكية طوبائية لدى (قرامطة) القرن الميلادي التاسع. وهذا كله لا يمنع المسلم من أن يطلع على تيارات الفكر الغربي. وبالمقابل، فإن علينا أن ندرس (ابن خلدون) و(السهروردي) و(الغزالي)، ولا ندرسهم من أجل إنكار الفكر الغربي أو رفضه، بل من أجل إسباغ حلة النسبية عليه، ووضعه موضعه الصحيح، كل موضعه، باعتباره مقوماً بين عناصر مقوّمة أخرى لثقافة كلية حقاً.

---

(1) انظر بهذا الصدد المقال الذي يحتوي على نص المحاضرة التي يشير إليها (ج-ف ريفل) والتي لم يأت فيها حتماً القول الذي ينسبه إليّ: روجه غارودي: «السمات النوعية للاختيار الاشتراكي في الجزائر» وذلك ضمن: الاقتصاد والسياسة. شهر أيار/مايو 1965.

IV ـ «ساتياغراها» غاندي

لقد أسهم (المهاتما غاندي) في النصف الأول من القرن العشرين ببعد جديد في السياسة. ومن المعلوم أن السياسة في (الغرب)، منذ عصر النهضة، ومنذ (مكيافيلي)، قد فازت باستقلالها الذاتي بالتحرر من أسر نظريات الحكم الديني القديمة التي كانت تزعم استنباط نظام المجتمعات من حقائق مطلقة، ومن الأوامر المنزلة. وهذا التحرر يمثل مرحلة مهمة جداً في الاستقلال الذاتي الإنساني، وفي إبداع الإنسان ذاته إبداعاً موصولاً. ولكن إنطلاق الفردية والنزعة العقلية الوحيدة الجانب من عقالهما، وهما تميزان تلك «النهضة»، قد أدى، بعد ثلاثة قرون، إلى تصور ذي منزع وضعي مطّرد للسياسة باعتبارها منذئذٍ «تقنية الوصول إلى سدة الحكم وسبيل البقاء فيها». إنها لم تكن مجرد علمنة للسياسة، بل انتزاع سمتها الإنسانية وتحويلها إلى انخلاع بجعلها خارجية وغريبة عن الأفراد الذين تزعم تحريرهم.

لقد انتقلنا، باسم «علم السياسة» البرجوازي، بل باسم الاشتراكية «العلمية» من سياسة دون إله إلى سياسة دون إنسان، مثلما انتقلنا من أبهة «موت الله» الذي نادى به (نيتشه)، إلى الاعلان عن تمجيد الإنسان، إلى «موت الإنسان» في تكنوقراطية تافهة ذات نزعة وضعية مقنّعة بقناع البنيوية. وفي نهاية المطاف لم يبق الإنسان، كما قال عضو من «المدرسة»، سوى «دمية تضعها البنيات على خشبة المسرح».

إن الإسهام الأساسي الذي جاء به (غاندي) في السياسة هو اختراع تقنية العمل. إن «ساتياغراها» توحّد غاية الازدهار الشخصي للفرد مع الحد الأقصى من النجوع السياسي في كفاح تحريري مثل الكفاح الذي أنجزه في الهند.

وقد كان (غاندي) نفسه مثلاً حياً على الدور الذي يمكن أن ينهض به الفرد في التاريخ، عندما قاد إلى النصر كفاح تحرر أربعمائة مليون من الهنود. وقد أنقذت طريقه في العمل أفضل ما كانت الفردية الغربية تنطوي عليه: انقذ بآن واحد معنى الاستقلال الذاتي، ومعنى مسؤولية الشخص البشري. ولكنه دمج ذلك في منظور أوسع صادر عن التقليد الشرقي للإحساس الجماعي وللعلاقة بين الأشخاص: «إنما الحرية الفردية

وحدها تستطيع أن تجعل الإنسان قادراً على الإنصراف إلى خدمة المجتمع إنصرافاً كلياً». ودون ذلك يغدو الفرد آلة ويضيع المجتمع.

وبهذا التركيب الفذ أعطى (غاندي) السياسة بُعداً جديداً: إنها لم تبق مجرد تقنية الرئيس التي ينتج عنها انخلاع الجماهير. إن السياسة تصبح لديه إيماناً، طريقة حياة في كل فصل من فصول الحياة، وليست دائرة خاصة قد يصح أن نسميها باسم «السياسة». وهذا الطراز من الحياة ينفتح فيه الفرد دوماً على الآخرين. وهويظهر في الممارسة اليومية إن ثمة فرَحاً أعظم في العطاء، يفوق فرح الربح، وفي الإبداع بأكثر من الأمر. وأن الموت يتطلب من الشجاعة قدراً أعظم من شجاعة القتل.

ولم يكن (الغرب) عنه بغريب: فقد متح من (تولستوي) معنى الشمول الروحي؛ ومن (ثورو) ممارسة العصيان المدني؛ ومن (روسكين) مفهوم الحياة الجمالي. وقد كتب (غاندي) وهو يضرب مثلاً رائعاً عن حوار الحضارات فقال: «إنني لا أؤمن بألوهية (ڤيدا) الحصرية. إنني أؤمن بأن (التوراة) و(القرآن) و(زندافستا) هي من وحي مثل وحي (الڤيدا). وهذا ما كان يضفي على سياسة (غاندي) تلك الثروة التي جعلته يقول: لا سياسة دون دين، ولكن دون أن يرجعنا ذلك إلى اعتقادية محاكم التفتيش في الحكومات الدينية القديمة المستندة إلى دعوى الإحاطةبحقيقة شاملة وحيدة والعمل باسمها مثلما يعمل موظف في خدمة المطلق.

لم يعتبر (غاندي) نفسه البتة نبياً ولا رئيساً ملهماً مزوداً برسالة متعالية، إنه أراد أن يكون مجرد موقظ قوى غافية في الإنسان، في كل إنسان، ولدى كل إنسان. «قيل لي أنني كنت رسول الله. إنني لا أملك أي وحي خاص من وحي إرادة الله. ولكنني أعتقد أن في وسعنا جميعاً أن نكون رسل الله إذا أقلعنا عن الخوف من الإنسان، وإذا اقتصرنا على طلب حقيقة الله».

ولكن ما كان يدعوه «حقيقة الله» (أو بالاختصار «الحقيقة» تحاشياً للحشو، لأن الحقيقة عنده هي الله)، لم تكن حقيقة مطلقة. «إنني مثل نبي الإسلام لم أفصل البتة السياسي عن الزمني، ولكنني درست القرآن واليهودية والمسيحية وديانة

زرادشت ووصلت إلى النتيجة القائلة بأن جميع الـمذاهب صحيحة، وأن كل ديانة ناقصة لأنها تؤوّل الحقيقة بذكائنا الضعيف وقلوبنا الناقصة».

وبدءًا من ذلك، بدءًا من هذه الطريقة في إضفاء الصفة النسبية على الحقيقة من غير الوقوع في شرك النسبية الذهنية، وهي مغالطة، ولا في النسبية الأخلاقية،وهي فوضى، يمكننا أن نفهم العوامل الـمقوّمة الأساسية في سياسة (غاندي)، وفي مجموع ممارسته لتقنية العمل: الحقيقة، اللاعنف، والألم الشخصي الـمقبول قبولاً حراً. كما يمكننا أن نفهم هذه العوامل من حيث تداخلها وارتباطها الصميمي، الحقيقة، مثلاً، تنفي استعمال العنف لأن «الإنسان» كما يقول (غاندي)، لا يستطيع بلوغ حقيقة مطلقة، ومن ثم فإنه غير مؤهل لإيقاع العقاب». وليس أرفع من هذا الدرس في الفلسفة السياسية عندما تدق ساعة التعصب العقائدي وتصارع الاعتقادات.

وهذا الـمفهوم عن الحقيقة «الـمفتوحة» (أي البريئة من دعوى القدرة على الإجابة عن كل شيء وتقديم حلول نهائية) يبقي على إمكان التحلي بقسط الحقيقة الذي لـمحه الخصم. ولكن هذه الحقيقة إن كانت لا تقدم نفسها على أنها حقيقة مطلقة فإنها لا تتقهقر بسبب ذلك أمام النسبية وأمام الريبية الـمريحة. إن لفظ (ساتيا) في كلمة «ساتياغراها» وهي تلخص جوهر نظرته السياسية. وهذا اللفظ مشتق من (سات) الذي يدل على معنى الوجود. وبهذا الاعتبار لا يوجد سوى الحقيقة. كان يدل على معنى الوجود. وبهذا الاعتبار لا يوجد سوى الحقيقة. كان (غاندي) يقول: بدلاً من قولنا: الله حقيقة». وما البحث عن الحقيقة على نحو نعلم معه أنها دوماً حقيقة جزئية إلا استمرار الاتصال بالواقع.

وقد رأينا أن هذا التصور النظري عن الحقيقة النسبية ينطوي على آمر عملي مطلق: الأمر باللاعنف لأنني ما دمت لا أملك الحقيقة، فلا يكون في إمكاني أن أحدّد الحق، وكذلك الأمر بالحب، لأن عليّ في كل لحظة من لحظات الـمجابهة والصراع أن أبقى متأهباً ومفتوحاً لهذا لاحترام الحقيقة هذه التي تفوتني والتي تستطيع حضويتي أن تجلبها إليّ.

والتركيب الأخير ليس بحل توفيقي. إنه يختلف اختلافاً جذرياً عن «الديمقراطية الليبرالية» المزعومة. فهذه الديمقراطية تستند إلى موضوعة النسبية الأخيرة لكل حقيقة، وهي نسبية فردية، وهي تعبر على الصعيد السياسي عن مطالب اقتصاد السوق، ولا تتصور طريقة سياسية أخرى غير حل الخلافات بالمساومة وبالحل التوفيقي»[1].

إن من يمارس «ساتياغراها» (وهي تعني «التعلق بالحقيقة») لا ينحدر بمطلبه الرفيع إلى درك الحل التوفيقي أبداً. وهو بتأهبه الدائم لقبول قسط الحقيقة الذي يحوزه الخصم لا يتنازل البتة عن وضع يعتبره حقاً. وإن التركيب النهائي لا ينطوي إذن على إبادة رأي الخصم. وهذا التركيب وهو نهاية المجابهة، لا يكف البتة عن أن يكون حواراً، أي مناقشة يقتنع فيها كل امرىء بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الآخر. وهذا هو السبيل الملكي للوصول إلى حل النزاع عن طريق الإبداع بدل الهدم. إنه تركيب مبدع بمعنى مزدوج: حل النزاع لا يمكن أن يعرف سلفاً لأن في وسع كل متنازع أن يدمج في كل لحظة قسط الحقيقة الذي يأخذه عن غيره، ولأن من يعمل بحسب طريقة «ساتياغراها» لا يستهدف من ناحيةأخرى انتصاراً وحيد الجانب: إنه لا يسعى إلى التغلب على **خصم**، بل على **وضع**، وضع نزاع يحول دون إرضاء حاجة إنسانية.

وهذا المطلب الأول للحقيقة التي نتصورها على هذا النحو يتضمن الوجه الثاني لل «ساتياغراها»: اللاعنف. لنجتنب، بادىء ذي بدء، اختلاطاً ممكناً: ليس اللاعنف مفهوماً سلبياً وحسب، ليس غياب اللاعنف، ليس موقفاً قوامه عدم الإيذاء. إن (غاندي) يؤكد بجلاء: «إذا لم يكن ثمة إلا اختيار بين العنف والجبن، فأنا أنصح بالعنف». ثم يردف بوضوح: «لا يمكننا تعليم اللاعنف إلى أي إنسان يخشى الألم

---

(1) إن مفهوم الديمقراطية في نظر (غاندي) قد يقترب سلفاً من نظرية «الكلام» الأفريقية، دون أن يطابقها، وحيث يمثل الفارق في قانون الأكثرية وفي أن النقاش الذي لا ينتهي والقرار لا يتخذ إلا عندما يتفق الجميع. وذاك الأمر هو الذي لا يمكن أن يوجد إلا في مجتمع قبلي لم تمزقه الصراعات الطبقية، وحيث يبقى من الممكن وجود مصلحة مشتركة وإجماع. إن «ساتياغراها» (غاندي) على العكس، تؤلف طريقة لحل المنازعات.

والـموت ولا يقدر على الـمقاومة. إن الفأرة لا تمارس اللاعنف لأن الهر يلتهمها دوماً. ثـم إننا لا نسـتطيع اعتبارهـا جبانـة لأن مـن طبعهـا ألا تسـلك إلا علـى النحـو الـذي تسلكه. ولكن الإنسان الذي يقابل الخطر بسلوك الفأرة إنسان جبان. وإن قلبـه حـافل بالعنف وبالحقد وإنه ليقتل عدوه إذا استطاع ذلك دون أن يتعرض هو نفسـه للخطـر. إنه غريب عن اللاعنف».

إن «ساتيا غراها» هي لاعنف الأقوياء. إن اللاعنف («أهيمسـا») عمـل يسـتند إلى رفض القتل. «وكما نحتاج إلى تعلـم القتل من أجـل ممارسـة العنـف، فإننـا كذلـك نحتاج إلى معرفة التهيؤ للـموت بغية التدرب على اللاعنف».

وهذا لا يعني معونة الـمسيء على الاسـتمرار في الإسـاءة، ولا التسـامح بموقـف قبول سلبي. إنه إبداع علاقـة إنسـانية مـع الخصـم. وقـد ازداد اهتمـام (غـاندي) إبـان كفاحه بالوسائل باطراد. إنه لا يرى الاقتصار على الغايـة واعتبارهـا أمـراً نـاجزاً، ثـم توجيه السياسة بعدئذٍ بوسائل غربية هي وسائل إنابة السلطة والإكتفاء بتوكيـل يسـلخ عن الفرد مسؤولية كل الـتزام شـخصي إذ يقتصـر علـى الثقـة ببنيـات الآلـة السياسـية وحدها.

إن ما اخترعه (غاندي) وهو يخترع اللاعنف، يرجع إلى علاقة جدلية جديدة بين الوسـائل والغايـة. ومـن الـممكن أن نلخـص نظرياتـه الأساسـية علـى النحـو الآتـي: الوسائل غاية في حال الـمخاض. وأن الغاية لا تسبق الوسائل، بل إن الوسائل تخلقها.

أجل إن التفكير السياسي الأساسي في (الغرب) قد تركز على مشـكلة علاقـات الغايات بالوسائل. ولكن الباحثين كانوا لا يحلون هذه الـمشكلة إلا حـلاً **ميكانيكيـاً**، باستنتاج الوسائل من الغايات استنتاجاً مجرداً. وعندما تحدد الغايات يصـار إلى تحقيقهـا بالاستسلام لآلية سياسية لاشخصية مغفلة هي آلية الوسائل. وقـد كـان (غـاندي) أول من اكتشف حلاً **جدلياً** للـمشكلة ذاتهـا: هـو حـل التضمـن الـمتبادل بـين الوسـائل والغايات. لقـد كـانت الـمشكلة الرئيسـية في كفـاح (غـاندي) لاسـتقلال الهند مـن السيطرة الانكليزية هي: كيف يمكن حل مشكلة من الـمشكلات حلاً بنّـاءً، أي علـى

نحو لا يستهدف مجرد القضاء على الخصم بطرائق من شأنها أن تفرض على الشعب عبودية جديدة غداة الثورة أو الاستقلال بالطرائق ذاتها التي استعملت سابقاً في اضطهاده، وبالاستعاضة عن المضطهدين الأجانب بمضطهدين محليين؟ (وهذا ما حدث في الواقع في عدد كبير من البلدان التي كانت مستعمرة ونالت استقلالها في الستينات).

وقد استلزم ذلك البرهان على وجود قوة أعظم من قوة السلاح. وإن عبقرية (غاندي) تمثل بوجه الدقة في ما يلي: من المألوف في فلسفة (الغرب) السياسية التحدث بلغة **الغايات** وعدم التفكير عن طريق عملية إرجاعية إلا بوسائل العنف لحسم النزاع بإبادة أحد طرفي التعارض، الأمر الذي كان من الناحية التاريخية منطلق دارة جديدة من العنف والعنف المضاد ولا وجود فيها للإنسان.وقد اقترح (غاندي)، أول من اقترح، مناوبة لا تستعيض عن العنف بقبول العنف.

إن اللاعنف في نظر (غاندي) هو بآن واحد وسيلة وغاية. ذلك أن اللاعنف ينطوي سلفاً في ذاته على شكل العلاقات الإنسانية التي يتطلع إليها. أولاً لأن اللاعنف يقتضي أن يشعر كل واحد بأنه مسؤول شخصياً عن مستقبل الجميع، وأن يعمل وفق ذلك. وثانياً لأن منطلقه وجهده لا يستهدفان الفرد المنعزل بل العلاقة بين الأشخاص. إنه تعبير عن القوة، أي عن ممارسة قدرة لأحداث تغير اجتماعي أو فردي. ولكن العنف هو استخدام قوة فيزيائية حصراً هدفها إبادة العدو، أو إلزامه على الأقل بأن يعمل على غير ما يريد، وبخلاف حكمه وحقيقته.

لقد اخترع (غاندي) شكلاً جديداً من العمل السياسي والقسر. إن «ساتياغراها» تبدأ بالإقناع (بل وبإبقاء إمكان الإقناع مفتوحاً خلال جريان العمل كله) ولكنها لا تخل إلى الإقناع: المقاطعة، اللاتعاون، الإضراب، العصيان المدني، رفض دفع الضرائب، كل ذلك، إذا لم نذكر سواه، يؤلف جزءاً من خزانة «أسلحته».

إن كل شكل من أشكال هذا العمل اللاعنفي يسوده الاهتمام بالحفاظ خلال مكافحة الخصم على علاقة تتيح تحول الخصم تحولاً داخلياً. وبهذا الاعتبار، فإن كل شكل من هذه الأشكال العملية يعبر عن شكل جديد من العلاقات الإنسانية التي يتطلع الكفاح إلى خلقها في المجتمع. **وعلى هذا النحو يمثل العمل بصورة مسبقة الغاية في الوسائل**. ومن شأن تاريخ العالم كله أنه يحقق هذه البديهة بحروبه وثوراته. ذلك أن «الغاية» ليست إحلال سيطرة بدل أخرى، بل إظهار قيم اجتماعية جديدة جذرياً وهي تكفل الاستقلال الذاتي ومسؤولية كل فرد، لكي تتيح له ألا يبقى موضوع التاريخ، بل فاعل التاريخ، وأن يبدع إبداعاً تاماً مستقبل الجميع.

وهذا هو الانقلاب العظيم في علاقة الوسائل بالغايات. إن الوسائل لا يمكن استنتاجها من الغايات بصورة مجردة. وإن بين الوسائل والغايات علاقات داخلية جدلية تبادل التأثير الدائب فتتحول في كل لحظة بحيث تصبح الوسائل غاية والغاية وسائل. وقدلخص (شريد هرامي)، أحد تلاميذ (غاندي)، هذه الناحية من المذهب بقوله: «الوسائل هي الغاية في حال مخاض الولادة، والمثل الأعلى إبان تحققه».

«إن فلسفة الحياة ترى أن الغاية والوسائل حدود عكوس... وإن قيمة الغاية هي قيمة الوسائل، والوسائل كالبذور، والغاية كالشجرة. والمرء إنما يحصد ما زرع... «ولذا فإننا إذا انتبهنا إلى الوسائل وثقنا من بلوغ الغايات».

وعلى هذا فإن «ساتياغراها» لا تقوم على **خدمة** غاية بل على **ابداع** غاية. وإذاكانت الغاية قيمة فلا يمكن إلا أن تكون وسائلها جديرة بها. وإن الوسائل التي لا تجانس الغاية تهدم الغاية ذاتها بإنجاب خصومات جديدة، بمجابهات عنيفة جديدة، حتى عند النصر. ومن إدراك هذه الحقيقة السياسية الأسياسية ينشأ العنصر المقوّم الثالث في تقنية عمل «ساتياغراها»: الألم الشخصي الذي يختاره المرء بوعيه وإرادته. وهذا الوجه من مذهب (غاندي) هو الوجه الذي يصعب على الإنسان (الغربي) أن يقبله أكثر ما يصعب لأنه لا يرى نجوعه رؤية مباشرة.

وهنا ينبغي أيضاً إزالة جبل من سوء التفاهم. إن الألـم، في نظر (غـاندي)، لا قيمة له بذاته. وهو بادىء ذي بدء نظام شخصي يحررنـا مـن التعلـق بمطالب الجسـد، ويحملنا على التغلب على الخوف الذي قد يستولي علينا في كفاحنا عنف الآخرين. ويؤكد قبول الألـم قبولاً واعياً أن التضحية بالحياة هي ثـمن يتـأهب الفـرد لدفعه مـن أجل حل نزاع. الألـم معيار شرعية رئيس. إنه أيضاً، وخاصة، يصلـح في خلـق علاقـة مباشرة بين الأشخاص مع الخصـم، وفتـح ثغرة في خطـوط دفاعه العقلية. وقـد جـاء (غاندي) ببرهان على ذلك في حالات كثيرة ولا سيما عندما بدأ (غاندي) ببرهان على ذلك في حالات كثـيرة ولا سـيما عندمـا بـدأ «الصـوم حتـى الـموت» فـأوقف سنة (1947)، في (كلكتا)، الـمذابح التي اتقدت بصورة وحشية بين الـمسلـمين والهندوس، بينما كان (55000) رجل من جيـوش اللـورد (مونتبـاتن) قـد عجـزت عـن إيقافهـا في (پنجاب). وكان نائب الـملك في الهند يقول لـ (غـاندي) وهـو يعـترف بعجـز القـوة: «اذهب إلى كلكتا، وأنت وحدك ستكون جيشي».

لـم يكن (غاندي) يقلّل من شأو الـمخاطر في اختياره، ولكنه كان يقيـس بمثـل هذا الوضـوح حـدود الكفـاح العنيـف. وعندمـا وازن الشـرور والشـرور الأقـل كتـب يقول: «إنني لا أفرح حين أرضى بأن يقدم آلاف من الناس حياتهم على مذبح «سـاتيا غراها» لأنني لا أقيم وزناً كبـيراً للحيـاة، بـل لأن النتـائج، علـى الـمدى البعيـد، هـي تضاؤل الخسارات بالأرواح. وفوق ذلك فإن مثل هذا العمـل يشـرّف الذيـن يقدمـون حياتهم على هذا النحو، وأن تضحيتهم تزيد ثروة العالـم الأخلاقية».

وعندما يسلك الناس علـى هـذا الـمنوال، وبحسـب قـانون كيـانهم الأساسـي، يستطيع الشخص الواحد نفسه أن يتحدى القوة الجبارة لإمبراطورية ظالـمة. وقد برهن (غاندي) على ذلك حين جعـل الإمبراطوريـة البريطانيـة تـتراجع وتستسلـم بأسـطولها وجيوشها التي لـم تهزم من قبل. وإن أساس مثل هذا التصـور عـن العمـل يضـاد مبـدأ الجبرية تماماً: ذلك أنه يبرز قـدرة الإنسـان والعقـل البشـري علـى تغيـير الـمجتمع. إن «ساتيا غراها» عندمـا تصطـدم بعنـف أول صـادر عـن الخصـم (وهـو في هـذه الحالـة

المحتل الإنكليزي) تتيح اتخاذ المبادهة. وأن «الرافعة الأساسية» في «ساتيا غراها» هي «هذه القوة الناشئة عن الحقيقة والحب»، ما دام الحب هو السبيل الممتاز لبلوغ الحقيقة. كان (غاندي) يقول: «إننا بالحب ندنو من الحقيقة أكثر ما ندنو». ولكن الحب المقصود لا يعني الحب الثاغي، الأهتم. بل إنه الحب الذي هزّ أعظم إمبراطورية استعمارية في العالم وهزمها. إنه الحب الذي يستخدم «ساتيا غراها» وينمي مع الخصم قوة عمل متبادل على نحو أن مشروعاً جديداً يمكن أن يظهر. لقد جابه تلاميذ (غاندي) في الكفاح الذي يهدف إلى أن يتيح «للمنبوذين» أن يسيروا على الدرب نفسها التي لأفراد الطبقات العليا، جابهوا خلال ليالٍ وأيام، والماء يبلغ بطونهم، المتاريس التي أقامها الجنود الإنكليز المزودون بالأسلحة الآلية. وقد اضطرت المتاريس إلى الرضوخ. وإن الإنسان المتحرر من الخوف ومن التهديد لقادر على التغلب على العنف.

وسنحلل مثلاً عن استراتيجية (غاندي) وطرائق تنفيذه حطته حتى نلم بالاسباب العميقة لنجوعها في الكفاح. بدأ (غاندي) سنة 1930-1931 «حملة الملح» وقوامها فصم جذري لأحكام القانون الإنكليزي الذي كان يحصر بالحكومة صنع الملح وبيعه. وقد أطلق (غاندي) شعار العصيان المدني وبدأ مسيرته، مع بعض مئات من الناس، لبلوغ البحر مشياً على الأقدام مسافة أربعمائة كيلومتر وحتى يصنع هناك الملح بصورة رمزية. وكان هدفه المباشر إلغاء ما كان في وسعنا أن نسميه في النظام الفرنسي القديم باسم مكس الملح. وأن اختيار مثل هذا الغرض كان يدل على وضوح رؤية سياسية عميقة. فقد كان قانون مكس الملح يعود على التاج الإنكليزي بخمسة وعشرين مليون ليرة استرلينية في السنة، وكان رمز الاضطهاد الأجنبي. ومن الجائز اعتباره قاسماً مشتركاً في أحوال مقاومة الاضطهاد كلها.

لقد كان الغرض البعيد، بنتيجة البرهان على إمكان عصيان القانون الإنكليزي في نقطة أساسية، إعداد الشعب الهندي للكفاح من أجل الاستقلال الشامل («سواراج») وإظهار ذلك له بصورة مشخصة على أنه هدف يمكن بلوغه. وقد عرف

(غاندي) كيف يختار مطلباً شعبياً كما أجاد على الدوام القيام بذلك بحساسية مدهشة تمكنه من جس نبض الجماهير. وبمثل هذه المبادهات المتعاقبة استطاع تحويل حزب المؤتمر من جماعة من المفكرين إلى حركة شعبية جماهيرية. وكانت المشكلة الأولى التي ينبغي حلها بعد اختيار الهدف هي أن تستشف الجماهير، حتى أقلها صقلاً، غاية الحملة.

وقد توصل (غاندي) لذلك بآلاف المظاهرات في جميع أرجاء الهند. وعبأ بذلك مئات الملايين من الهنود، وكان ذلك لا بوصفهم جيشاً ينفذ بصورة سلبية أوامر رؤسائه، بل بوصفهم مناضلين مسؤولين يعي كل منهم الموضوع كما يعي التضحيات الواجبة لبلوغه.

والمشكلة الثانية كانت مشكلة البرهان أمام الخصم ذاته على ظلم المؤسسة والاقتراح عليه في كل لحظة حل النزاع بالمفاوضة دون إرغامه على أن «يفقد ماء وجهه».

وبعد أن استنفد (غاندي) إمكانات المفاوضات التمهيدية شرع بالمرحلة الثالثة من مراحل العمل: هيأ فئة طليعية وأعدها للقتال بالانتصار على النفس وبمجابهة الألم والموت حيال الاضطهاد. وقد علمهم كيف يضبطون أمور أنفسهم ويضبطون حركة الجماهير الحاشدة. وقد كان الخصم عاتياً: كان يمتلك الشرطة والجيش وجهاز قمع تام من المحاكم والإدارة البريطانية.

وقد نص القسم الذي أقسمه متطوعو «ساتياغراها» في الحادي والعشرين من آذار/مارس سنة (1930) في (أحمد أباد) في اجتماع المؤتمر الهندي، على ما يلي: «أرغب في المشاركة في حملة المقاومة المدنية التي بدأها (المؤتمر) من أجل استقلال الهند. وأنا مستعد لتحمل السجن وجميع أنواع العقوبات والآلام التي قد تصيبني خلال الحملة».

«وإذا ما سجنت أو صودرت املاكي فلن أطلب من الحزب أية معونة لي ولا لأسرتي...».

وقد سمي سلفاً، وبصورة احتياطية في حالة اعتقال القادة، مسؤولون تالون يجب عليهم الاضطلاع بالـمهمة على الفور للمضي بالحركة إلى غايتها.

ثـم تقدم (غاندي) بإنذار أخير إلى السـلطة؛ ولـما أمعنت في الرفض تحركت طلائعه. ولـم يكتف (غاندي) بإعلان حملةشغب ودعاوة لكي لا يعزل الطليعة وليبقى على التماس مع الشعب تماساً عميقاً، وإنّما نظم الـمقاطعة الاقتصادية للـمنتجات الإنكليزية في الـمدن والريف، ونظّم إغلاق الحوانيت والإضراب في الـمعامل والإدارات والـموانيء. نظّم العصيان الـمدني واستقال آلاف الهنود من وظائفهم. وقد أطلق شعار اللاتعاون وبدأ الناس في جميع أرجاء الهند يمتنعون عن دفع الضرائب. وبعد أن أصاب الشلل جهاز السيطرة البريطانية على هـذا النحو تشكلت سلطات موازية بدءًا من جماعات إدارة صغيرة محلية ومنحت نفسها عن عمد وظائف السلطة الرسمية.

استشاط غضب القمع. واعتقل (غاندي) ورفاقه الأقربون وأصيب آلاف الهنود بالضرب وبالسجن وبالتعذيب. وبلغت حركة «ساتياغراها» البحر: وصنع الـملح بمخالفة القانون الإنكليزي، واضطرت السلطة إلى إلغاء الاحتكار القديم. وظهرت سلطة الـمحتل على أنها ليست بالسلطة التي لا تهزم. ودخل الزحف نحو الاستقلال مرحلة جديدة.

أجل إن حملات (غاندي) لـم تكن منتصرة دائماً، ولا سيما عندما اقترف في مكافحته سنة 1919 «لقوانين روالت» (وهو قانون قمعي شبيه بقوانين قمع اللصوص في فرنسة)، اقترف ما دعاه هو ذاته «خطأه في الحساب الهيمالاي»: إنه لـم يجد تماماً إعداد طليعته ولا إعداد الجماهير، على نحو أن الحركة أصيبت بالقصور. وتهافتت «ساتيا غراها» إلى حالات عنف. ولـم يكتف (غاندي) بتقدير الجانب السلبي من هذا الإخفاق، بل أيضاً بتقدير القوة الشعبية الكامنة التي قال عنها: «لقد اكتشفوا قوة جديدة، ولكنهم لـم يكن يعرفون ما هي ولا كيفية استخدامها». ولـم يتردد في إيقاف

الحملة حتى لا يعطي صورة زائفة عن «ساتياغراها» ولكي لا يسيء إلى إمكاناتها القادمة. وفي وسعنا أن نتساءل لماذا اتبعت الهند وهي أربعمئة مليون هندي (غاندي). لأنه كان يستخدم التقاليد الشعبية للتحويل ولأن الجماهير كانت على هذا المنوال تشارك في العمل، وتتحرك مندفعة بأعمق ما يجثم في كيانها. ولم يبن (غاندي) عمله وخطته وسبل تنفيذها على «علم» يتعالى على الجماهير التي ينبغي إيقاظها وتحريكها. إنه لم يزعم أنه يأتيها من «الخارج» و«من الأعلى» بشعارات كفاحها ولا بوعي رسالته الثورية التحريرية. إن (غاندي) قد مدّ جذوره إلى أعمق تقاليد شعبه، لا برجوع تقهقهري لإعادة العالم القديم، بل، على العكس، لدفعه مجدداً إلى الأمام. لقد خاطب (غاندي) الشعب اللغة الشعبية التي كانت لغة (الڤيدا) و(الاوبانيشاد) و(بغافاد-جيتا) و(الجانسة) و(البوذية) ولكنه كان يوقظ لديهم إيماناً شعبياً متجدداً، حركياً. إنه قد يبدو في حلة (كارما يوجين) باحث عن الله من خلال العمل، ولكنه كان يضفي الإيمان التقليدي بطريقة لا تقليدية، في النضال الاجتماعي التحريري. وكان كل يوم يطلب أن يستمع إلى قراءة آيات من (بغافاد-جيتا)، ولا يؤوّل معركة (كوروكشترا) بوصفها حادثة تاريخية، بل باعتبارها رمز الصراع بين الحقيقة واللاحقيقة في قلب الإنسان. ولم يكن يكفّ عن تأمل الفكرة الأساسية في (بغافاد-جيتا): العمل وعدم التعلق بثمار العمل. وأن بطله المفضل وهو من المتحمسين بملحمة (رامايانا) العظيمة إن هو إلا (راما)، وهو تجسد الإله (ڤيشنو). وأن اسم (راما) هو الذي ظهرعلى شفتيه آخر مرة يوم الجمعة في الثلاثين من كانون الثاني/يناير سنة (1948)، يوم سقط وهو يعفو عن قاتله ويباركه. ذلك أن (راما) كان بالنسبة إليه أنموذج حياة وكفاح أمين لا يتزعزع، أمين أمانة إلهية، لقانون الحقيقة. لقد كان (غاندي) يذكر دون كلل ولا ملل أن ملكاً في حكاية (راما)، في التقاليد الهندية، لا يمكن أن ينقض عهداً قطعه للحقيقة دون أن يزعزع نظام العالم بأسره. ويرى (غاندي) أن على كل إنسان أن يكون ذلك الملك، أي أن يقدم واجباته على حقوقه. إنه كان يؤمن بالقدرة الجبارة لشعب يسهم بوعي وإرادة في خطة عمل، وهو

واثق من أنه يستمد من التقاليد الهندية: إن امرءاً يجيد السيطرة التامة على نفسه يستطيع السيطرة على الكون. وقد كانت حياته كلها مثلاً على ذلك.

وهذه التقنية، تقنية العمل، التي أبدعها (غاندي)، لا تستطيع، شأنها من ناحية أخرى شأن أي مذهب سياسي آخر، أن تُصَدّر وتطبّق تطبيقاً آلياً في بلد آخر، أو في مضمار حضاري آخر. ولكن من اليسير أن نميز في تصور (غاندي) السياسة ما هو هندي نوعياً وما له قيمة كلية. وأن ما هو كلي لدى (غاندي) هو أولاً هذا البُعد الجديد في العمل السياسي الذي يقتضي، على عكس جميع أشكال ندب السلطة أو الانخلاع، مسؤولية، إسهاماً التزاماً شخصياً من جانب كل فرد، تحولاً شخصياً داخلياً وعميقاً. ومن الجلي أننا لا نستطيع في أوروبة ذاتها، ومثلاً في فرنسة، الانتقال من الديمقراطية النيابية إلى ديمقراطية المشاركة إلا بدمج هذا البُعد السياسي. ذلك أنه ليس بصحيح أن من الممكن تغيير مجتمع بأسره دون أن يتغير المرء ذاته، في الوقت ذاته، وبالحركة ذاتها. وهذا التغير لا يتم بوعظ أخلاقي ولا بانطواء انعزالي على الذات، بل في العمل المشترك والكفاح المشترك. ودون تغيير الذات على هذا النحو فإن غاية ما يمكن بلوغه هو تغيير حكومة بله نظام سياسي، ولكن بالاستعاضة عن سيطرة بسيطرة، وعن انخلاع بانخلاع.

ولكي يغدو هذا التغيير الذاتي ممكناً خلال الكفاح لا بد من أن تمثل أشكال العمل و الكفاح بصورة مسبقة سلفاً في العلاقة الإنسانية الرئيسية التي نزعم أننا نريد إقامتها في المجتمع الجديد. وليس بصحيح أننا نستطيع أن نقيم بالعنف مجتمع اللاعنف. وليس بصحيح أن ندب السلطة إلى شخص منتخب أو إلى قائد بالانخلاع يمكن أن يكون أساس خلق مجتمع يقوم على المبادهة والمسؤولية وإسهام كل واحد وعلى علاقة حب بين الأشخاص. وأن القسط الثالث من القيمة الكلية، وهو قسط ناجم عن القسط السابق، إنما هو جدل الوسائل والغايات كما تصوره (غاندي): وإنما على قدر ما تمثل العلاقات بين المناضلين في الكفاح بصورة مسبقة العلاقات التي تراد إقامتها بين أعضاء المجتمع القادم كافة، وبقدر ما تحمل الوسائل في ذاتها الغايات،

وعلى ألا تؤلف هذه الغايات مثلاً أعلى ولا طوبائية جاهزين تماماً قبل العمل. إن ظهور الغايات إبداع من موصول في معركة كل يوم.

وهذه الغايات، وهذا الجانب الرابع من المشكلة، لا تمثل سلفاً، وليست بالأمر الجاهز تماماً في رأس مفكر أو رئيس، إذا ما أقلعنا عن دعوى وجود حقيقة مطلقة. إن الغايات هي على الدوام من طبيعة الفرضية. وهي تؤلف أفق كل عمل؛ وهو أفق متحرك دوماً، ومتجدد دوماً، ما دام العمل هو الذي ينجب هذا الأفق. هذه الغايات، وأن ليس في وسع الغايات على هذا النحو أن تطمح إلى بلوغ كمال يفوق كمال الوسائل المستخدمة. إنها تنمو نمواً عضوياً، وأن ثروتها الإنسانية تتبع في كل لحظة الثروة الإنسانية المبذولة في استخدام الوسائل. (وهذا ما يميز هذه الفلسفة عن فلسفة أولئك النظريين الذين كان أحد الهيغليين يقول عنهم سابقاً أنهم يبنون في الحلم قصور المستقبل ولكنهم يدعوننا نتخبط في أكواخ الواقع الحاضر وحول الصراع).

وهناك أخيراً جانب خامس يجدر بنا أن نفكر فيه. لقدظل (غاندي) شديد الإنتباه دوماً إلى الدوافع الجماهيرية العميقة، وقد بلغ من قوة ارتباطه الصميمي بها أنه كان يعرف كيف يميز فيها الحاجات عن الآمال. ومن الجلي أنه لم يكن يقيم عمله على أساس «فلسفة» تدّعي الانتماء، إلى حد كبير أو صغير، إلى «علم» مجرد لا يمس من الإنسان إلا ذكاءه، ويكون ذلك في الغالب، من جهة أخرى، بغية تحديد شروط عمله وتداوله بأكثر من ابتغاء إيقاظه وإنارة سبيله. وإن مثل هذا «العلم» (وقد يكون من الأصح أن نطلق عليه عبارة «مذهبية علمية» بسبب وثوقيته وادعائه بأن في وسعه تقديم أجوبة جاهزة وهو ادعاء ينافي الفكر العلمي الحقيقي منافاة كبرى)، يبقى دوماً وقفاً على «نخبة» من المفكرين أو من القادة الممسكين بزمام هذه المعركة المتعالية.

لقد شاد (غاندي)، على العكس، عمله على التقاليد الشعبية التي تمتد جذورها إلى الأعماق والتي يعيشها الناس مباشرة: جذور الهندوسية الحية في رأس شعبه وقلبه. وذكر (نهرو)، وهو أقرب صحبه إليه، ولم يكن يمارس بالرغم من ذلك أية ديانة، في

«سيرة حياته» أن «(غاندي) كان دائماً يلح على الجانب الروحي والديني في الحركة».

وإن جميع الذين يخشون في (الغرب) اليوم شرور التكنوقراطية السياسية (وهم يطرحون دوماً سؤال: كيف؟ ولا يطرحون البتة سؤال: لماذا؟)، وكل الذين ينشدون تغييراً جذرياً، أي تغيير أنموذج تنميتنا ومشروعنا الحضاري، لا يستطيعون توفير حركات الإيمان. ومن أثمن المساهمات التي أسهم فيها (غاندي) هي ظهور هذا البُعد السياسي الجديد. وقد كتب بحسب لغته، ولكن لها فيما يجاوز الألفاظ قيمة كلية: «إن الإنسان يجهل كل شيء في الدين إذا لم ير بينه وبين السياسة أية علاقة... وليس في وسعي أن أحيا حياة دينية دون أن تطابق هويتي كل المطابقة هوية الإنسانية بأسرها، وهذا يتعذر دون الإسهام في الحياة السياسية... إنني واثق بأن الله واحد فقط... وأنه الحقيقي وحده... وأن الإنسانية تؤلف كلاً واحداً، وأن لها، بالرغم من تعدد الأجساد، روحاً واحدة... ونحن قد أقمنا ملكوت الله في السياسة أيضاً».

V ـ التربية في نظر پاولو فريري ولاهوتيي التحرر

وثمة مثل آخر عن الإسهام الحالي للعام الثالث في مجالين تبرز فيهما مشاركة أميركة اللاتينية.

ففي ميدان التربية، من المفيد أن نفطن إلى أن (پاولو فريري)، هو برازيلي، وأعظم مربٍ في عصرنا، هو الذي حدّد رسالة يهدف بها إلى محو الأمية والتعليم بوجه عام، أعني رسالة إيقاظ الشعور الانتقادي والنضالي في نفوس الجماهير. فقد أرادها «تربية المضطهَدين» واتخذها «ممارسة للحرية». وعنده أن التربية تستعيض عن التطلع إلى تكرار قيم النظام الراهن بالعمل على وعي تناقضات هذا النظام فتخلق على هذا النحو ما قد يدعوه (لينين) «الشروط الذاتية» للثورة وللتحرر.

يقول (پاولو فريري): «إن قوام «التوعية» يمثل في إدراك التناقضات السياسية والاقتصادية والوقوف في وجه عناصر الاضطهاد الموجودة في الواقع». وفي هذا تذكرة بجوهر الثقافة: إنها ليست ترفاً، ولا مجرد متعة جمالية، بل هي جملة الحلول التي وددها الإنسان للمشكلات التي تطرحها عليه بيئته الثقافية والاجتماعية[1]. ولكن الأمور تجري في (الغرب) اليوم كما لو أن التقنية تحل محل الثقافة لحل مشكلات الإنسان[2].

وهذا الوجه من «التوعية» كما يقول (پاولو فريري)، هو أحد العناصر الرئيسية في الحركة الأميركية - الجنوبية. ومن الجلي أن هذه التربية أثارت حفيظة حكام بلده عليه، ولكنها انتقلت إلى أميركة اللاتينية بأسرها، وهي الآن في طرفي أفريقية: في (تنزانية) وفي (غينه - بيساو).

•

وثمة إسهام آخر جاء به العالم الثالث، وهو إسهام «لاهوتي التحرر». ونحن نشاهد للمرة الأولى في حركة ثورية عدم اعتبار الإيمان عقائدية، بل طريقة عمل.

إن «**لاهوت التحرر**» لدى الأب (كوتيرز)، وهو من (بيرو)، يمثل «إشارة العصر» بمثل الثورة الثقافية في الصين و«الجماعية» في أفريقية. إنه كتاب يتميز بدلالته أولاً على الدرب الذي اختاره عدد متزايد من المسيحيين: درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال وتبعية الأجانب، وهو نضال يعبّر عن إيمانهم. وهو يتميز بدلالته أيضاً على «اللاهوت الجديد» الذي لا يكتفي بأن يكون حكمة ومعرفة عقلية، بل تفكيراً، في ضوء الإيمان، يتناول الممارسة التاريخية لرجال ونساء انخرطوا في هذا النضال، إنه فك ألغاز «إشارات العصر».

---

(1) انظر بهذا الصدد كتابي: (پاولو فريري) الأساسيين وهما: تربية المضطهدين (ما سبيرو - باريس 1974) و«التربية، ممارسة الحرية» دار سيرف باريس 1971).

(2) انظر كتاب (هوغودين فارين): ثقافة الآخرين (لوسوي - 1976).

وهذا اللاهوت الجديد يقلب المسيرة التقليدية رأساً على عقب: «فعوضاً عن الإنطلاق من معطيات التنزيل والسنة وحسب، كما يفعل اللاهوت المدرسي بوجه عام، نجده ينطلق من الأفعال ومن المشكلات الناشئة عن عالم التاريخ». ومثل هذا اللاهوت يقبل أن نطبّق عليه صيغة (ماركس) الشهيرة عن الفلسفة، لا يكتفي بتفسير العالم: إنه يسهم في تغييره.

ويبرز الأب (كوتيرز) مصادر هذه الحركة، هذا الانقلاب اللاهوتي. ولعل المصدر الأول كان (موريس بلوندل) في رسالته: «العمل»، سنة(1893) (وقد أُدينت في ذلك الحين). وسيقول الأب (نيدونسل) سنة (1955) أن ميزته «تمثل في أنه طلب تزويد وعي النقص الإنساني بنوع من رسم في جوف التنزيل». وعلى هذا فإن التعالي ينبثق من المحايثة، دون حاجة إلى وجود خارجي عنها، وهي التي تدعوه على أنه إنجازها.

إن الإنطلاق يجري من تجربة مغايرة تماماً: تجربة علم الحفريات والتطور البيولوجي، وسيسهم الأب (تيار دي شاردان) هو أيضاً في تقليص أثر التراث الناشىء عن الثنائية الإغريقية، وهو تراث ضار بالفكر المسيحي، وذلك بتمجيد المشاركة في الجهد الإنساني، ويقلب المرح التقليدي الديني سلفاً: «هل ثمة حاجة إلى كتاب عندما تتجلى الحقيقة في أعماق الحاجات والمواقف في حضارة بأسرها؟» (إتجاهات المستقبل). وإن آثاره كلها تنزع إلى تبيان «تكون الفكر عبر المادة». واهتمامه الأساسي هو «تجسيد تقدم العالم في منظورنا عن ملكوت الله ». ولكن الأب (كوتيرز) يلاحظ أن للأب «تيار» مفهوماً «غريباً» جداً عن تقدم العالم المرتبط بالتعبير العلمي والتقني، وهو يقود إلى الأنموذج الغربي عن «التنمية» وأن العالم الثالث ليناقش هذا الأنموذج باسم التحرر الصحيح.

وقد لعب الحوار مع الفكر (الماركسي) دوراً كبيراً في هذا التطور اللاهوتي. ففي أميركة اللاتينية الحافلة بالاختمار الثوري، وحيث تبدو الاختلافات الطبقية وتبعية

الشعوب تحت مجهر شديد التكبير، يصبح من المحال الإكتفاء بالتصريحات الكنسية العامة عن «المحبة» في الحقل السياسي أو الاجتماعي، وعن الادعاء الوهمي بالبقاء «فوق» أشكال التعارض وصور الكفاح. ويلاحظ الأب (كوتيرز) أن الواقع اللاتيني الأميركي واقع اختصام: كيف ننظر إلى المطلق في التاريخ؟ ويقول: إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الإنحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد.

«إن السبيل الوحيدة أمام الكنيسة لقطع صلاتها بالنظام الحالي لدى المحرومين هي أن تفضح الظلم الأساسي الذي يستند إليه هذا النظام». ويضيف الأب (كوتيرز)، وهو يستأنف نظرية الأب (جيراردي)، أن على الحب إذا أراد أن يغدو كلياً في وجه «الخطيئة الموضوعية»، وهي لم تبق خطيئة فردية بل تاريخية، خطيئة «نظام» معين، عليه أن يقضي بتحرير فريق من اضطهادهم، وتحرير الآخرين من ثرواتهم وسلطاتهم الطاغية، وهذه الثروات والسلطات تمثلان شكلين متلازمين في «الخطيئة الموضوعية» ذاتها. وعلى هذا النحو دمجت الماركسية باعتبارها طريقة جدلية للتفكير في النزاعات والتناقضات الاجتماعية. ويعترف الأب (كوتيرز) بالتأثير العميق الذي يدين به للأب (شينو) الذي لم ين، منذ منهاجه المتضمن في رسالته «مدرسة لاهوت، السولشوار» (1938) حتى كتابه «إنجيل في الزمن» وكتابه «لاهوت العمل» و«لاهوت المادة» (1968)، لم ين هو أيضاً عن أن يناضل ضد الثنائيات وإظهار أن «الخلق ليس العمل الأصلي لله وحده»: وأنه «يستمر اليوم ويتصل بتعاون الإنسان الحر المسؤول» وتبيان «التضمنات المتبادلة بين أمرين: بناء العالم في الخلق، والاقتصاد المهدوي في تجسد محرّر».

وقد أفاد الأب (كوتيرز) أيضاً من كتاب (جرجون مولتمان) وعنوانه: «**لاهوت الأمل**»، فأظهر أن التاريخ الإنساني هو بالدرجة الأولى انفتاح على المستقبل، وأن وعد الله يوجّه التاريخ الإنساني كله نحو المستقبل، وبذلك يخلص مفهوم التعالي من كل صورة متسمة بسمة خارجية مكانية أو زمانية. وكما كتب (بانتبرغ): «ليس الله كائناً» لاتاريخياً «وإنما هو قوة المستقبل». إنه خميرة، وليس أفيوناً.

وعلى هذا المنوال يدمج التركيب الذي جاء به الأب (كوتيرز) أغنى عناصر التراث اللاهوتي المعاصر في (الغرب). ولكن الانعطاف الكبير قد تمّ، في أميركة اللاتينية، وهو طليعة «اللاهوت الجديد» عندما ننتقل بعد سنة (1960) من «لاهوتيات التنمية» إلى «لاهوتيات التحرر».

إن مفهوم «التنمية» يبدو اليوم بصورة مطّردة، في أميركة اللاتينية، على أنه فكرة «إصلاحية»، بله رجعية. ونحن إذا لم نعرّف التنمية بدءًا من معايير اقتصادية محضة (الناتج القومي الخام، إلخ) وقد كشفت التجربة البرازيلية النقاب بصورة ساطعة عن أنها كذب: وعندما تدل التنمية على معنى تنمية اجتماعية شاملة (ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية) فإن التنمية بالرغم من ذلك تدل دوماً على الاندماج في قيم النمو الغربية.

ومن الحق أن نفطن إلى أن الحادث الرئيسي هو الوعي بحقيقة هذا الواقع التاريخي الراهن اليوم: إن تخلف العالم الثالث هو نتاج - فرعي ناجم عن نمو البلدان الرأسمالية الكبرى. إنه نتيجته اللازبة: إن الحركية الخاصة بالاقتصاد الرأسمالي تنزع إلى خلق مركز ومحيط، خلق ثروة أناس وبؤس آخرين. وإن إدراك هذا الجذر العميق للتبعية (ولا سيما تبعية أميركة اللاتينية للولايات المتحدة) أمر لا غنى عنه في وعي الشعوب اللاتينية - الأميركية.

وينتج مما سبق أن المسألة لم تبق مسألة ثرثرة حول سراب «التنمية»، بل هي مسألة العمل و النضال من أجل «التحرر». وقد عرّف الأب (كوتيرز) هذا التحرر على مستويات ثلاثة مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط بعضها ببعض، وكل منها شرط وجود غيره بالتبادل، وهي تؤلف أجزاء حركة وحيدة.

1 - التحرّر السياسي، وهو ينطلق من وعي الوضع الخصامي في بلدان أميركة اللاتينية: وعي التعارض الأساسي بين الشعوب والطبقات المضطهَدة وبين الطبقات المسيطرة والبلدان المضطهِدة.

2 - التحرر التاريخي: إن التاريخ هو بالدرجة الأولى حركة تحرير الإنسان.

3 – التحرر من الخطيئة، بغية الدخول في اتحاد تام مع الناس ومع الله. ذلك أن الخطيئة ليست فردية وحسب، بل هي جماعية، وأن وضع أميركة اللاتينية هو «وضع خطيئة». وقد شوّهت صورة الله هذه، وهي الإنسان، وأصابها امتهان الاستغلال والاضطهاد والتبعية والبؤس والعنف الماثل في قوالب المؤسسات. وتلك هي «الخطيئة الموضوعية».

وليس في التحرر «الداخلي» والتحرر «التاريخي» من ثنائية. بل إنهما وجها معركة واحدة. ومن هنا تنشأ المشكلة الأساسية في لاهوت التحرر، وهي مرتبطة أوثق الارتباط بمشكلة إسهام المسيحيين في حركة التحرر: إنها مشكلة العلاقة بين «الخلاص» وبين حركة تحرر الإنسان التاريخية، علاقة الإيمان بالعمل السياسي، علاقة ملكوت الله ببناء العالم. وأن علاقة «الخلاص» والكفاح التاريخي من أجل التحرر، ما دام «الخلاص» خميرة التاريخ وهو يضع العمل التاريخي في منظوره المليء، إن هذه العلاقة لتعرّف بحسب مفهومين لاهوتيين أساسيين: مفهوم الخلق، ومفهوم الوعد الأخروي.

يقول الأب (كوتيرز) إن الخلق هو أول فعل من أفعال الخلاص. والتاريخ، وهو تاريخ التحرر، إنما هو خلق الإنسان خلقاً متجدداً. إن إله (الخروج)، في (العهد القديم)، هو إله التحرر السياسي، الإله الذي انصرف عن الاستبداد والبؤس حين «نزع الصفة القدسية» للمرة الأولى عن السلطة، كما أشار إلى ذلك (هارفي كوكس) وذلك بتحرير شعب إسرائيل من السيطرة المصرية.

وإن عمل (المسيح) خلق جديد. وإن العمل، وتحويل العالم، أي الإسهام في خلقه خلقاً متجدداً، ليؤلف، اليوم بأكثر من أي وقت مضى، جزءاً من عمل الخلاص. ويمضي الوعد الأخروي بملكوت الله في المنحى ذاته. إن الوعد يوجّه التاريخ كله شطر المستقبل ويعمق جذوره في الواقع الراهن الذي يؤلف هو خميرته. وإنما تتميز رسالة الأنبياء في أن ما تعلنه «لا يمكن اعتباره استطالة الوضع السابق». إن الوعد الأخروي يرغم التاريخ على الانفتاح على المستقبل (على «المستقبل المطلق»،

كما يقول الأب «رانر»). وأن هذا اللاهوت، لاهوت التحرر، يوجب تغيير بنيات (الكنيسة) وظهور مفهوم جديد عن الروحانية المسيحية، وعن الإيمان. كتب الأب (كوتيرز): «إن الرسالة النبوية للكنيسة رسالة بناء وانتقاد. وهي تجري في عالم متغير، وهي تدعو على هذا المنوال إلى ظهور شكل جديد من حضور (الكنيسة) في أميركة اللاتينية». يقول: يجب على (الكنيسة) أن تفضح كل ما يسلخ الإنسانية عن الإنسان، أي كل ما يمنع الإنسان من أن يكون خالقاً، «على صورة الله».

بيد أن بنيات الكنيسة في الساعة الحاضرة لا تتكيف مع هذه المهمة. إن كنيسة أميركة اللاتينية تحمل عبء تراث رهيب. أولاً، قد جلبها من الخارج الاستعمار الاسباني والبرتغالي وكانت أداة السيطرة الاستعمارية، ثم، شريكة في تآمر الطبقات المسيطرة، شريكة في التبعية الداخلية والخارجية المفروضة على الشعوب، وهي مرتبطة بالثروة وبالسلطة وإن تعاليمها تعكس عقائدية الطبقات المسيطرة. يقول (كوتيرز): «إن القارة الفقيرة تحتاج إلى كنيسة فقيرة، ولكنها غنية وقوية. إننا لا نريد الكنيسة - الانعكاس، بل الكنيسة - النبع».

إن الكفاح من أجل التحرر، والكفاح الثوري، هما «المحلان» المتميزان لاعلان البشارة، للإنجيل، وهو مصدر طوبائيات ثورية، وليس مصدر عقائديات محافظة. لقد كانت رسالة (يسوع) رسالة هدامة بهذا المعنى العميق الماثل في أنها إذ تحررنا من الخطيئة فإنها إنما تحررنا من بؤسنا. وعلى هذا النحو نجد الإيمان والعمل السياسي يتفاعلان تفاعلاً خصباً في خلق مجتمع جديد، وإنسان جديد، يصنع قدره الخاص. وإن الأمل لا يعني معرفة مسبقة، ولا انتظار المستقبل بل هو قبوله على أنه عطاء، وفي الوقت ذاته إعداده بكفاح فعلي ضد كل ما يشوّه في الإنسان «صورة الله». إن للأمل المسيحي وظيفة تعبئة وتحرر في التاريخ.

وعلى خلاف ضروب اللاهوت الأميركية القائلة «بموت الله» وهي لم تكن في الأغلب سوى انبثاق (فورباخ) في عهد الديمقراطية التكنوقراطية، والتي أسهمت في تفريغ اللاهوت مما قد يحتويه من خميرة العمل، فإن «لاهوت التحرر» لدى الأب

(كوتيرز)، هو أحد الكتب الأساسية لفهم أميركة اللاتينية والصراعات الدائرة اليوم، وهو يحدّد نقطة انطلاق انخراط مسيحي في درب إلغاء الوضع الراهن، وضع الاستغلال والاضطهاد والتبعية بغية تشييد مجتمع جديد يستطيع أن يغدو كل امرىء فيه مبدعاً. ونحن ندين لأميركة اللاتينية بوعي هذه التكاملية الضرورية بين مطلب الإيمان الآتي بالرغم من ذلك من (الغرب) مع المسيحية، وبين المطلب الثوري في شكله النوعي الذي ارتداه في نصف القارة «اللاتيني» من أميركة. لقد امتدت جذور هذا اللاهوت الجديد في بلاد مسيحية بصورة أساسية وثورية بصورة أساسية امتداداً بلغ من السعة أنه أخذ يحتل باطراد المنزلة التي لم تستطع ملأها الماركسية الثورية المستودرة.

•

وثمة محاولة تركيب أخرى يقترحها العالم الفيزيائي الصيني (ر.ج.هـ.سين) في كتابه: «طاوية العلم» (محاولة في المعرفة الغربية والحكمة الشرقية[1]).

إن أهداف العمل، بحسب النزعة الحالية، تبدو وكأنها أتت على أهداف الحياة. وكل فلسفة تبدو اليوم على أنها تنزع إلى تعليمنا مزيداً من العمل وحسب، بدل تعليمنا أن نوجد. وفي وسع التقاليد الفكرية الشرقية أن تنهض في هذا المجال بدور كبير في السيطرة على تقنيات (الغرب). وإن الإنسان ليقيس نفوذه وقدرته على الهدم في منظور العلم والتقنية الراهنة.

فإذا حاولنا أن نبحث الآن عن رؤى الكون الكبرى التي سيطرت في (الغرب) استطعنا بوحي من أفكار (سانتايانا) تمييز ثلاث مراحل أساسية: مرحلة (هرقليط) في القرن السادس قبل الميلاد، ومرحلة (دانتي) بين سنتي (1256–1321) ومرحلة (غوته) بين سنتي (1749–1832).

---

(1) م.اي.ت (طباعة كمبريدج – ماساشوستس – الولايات المتحدة 1957).

لقد كان نوع من مادية العلوم الطبيعية والنزعة الإنسانية الأخلاقية يسودان في اليونان فيما قبل سقراط، وفي أيام (هرقليط). إن الكون يؤلف جملة، وإن مقوماته تتوازن بالتبادل؛ وكان ثمة دارة حقيقية تنتمي إليها حياة الإنسان. وعلى هذا النحو يترصع تاريخ الإنسان في تاريخ الطبيعة. وبهذا الاعتبار كانت السعادة الممكنة التي يصيبها الإنسان في الأرض تشغل منزلة الصدارة. وسيعبّر (لوكريس) عن رؤية الفكر هذه بالشعر. وقد أصبحت الفكرة السائدة بعد آلاف السنين، على العكس، فكرة الخارق، وأخذت العقول والمؤسسات معاً تستلهم التأثير الديني. ولم يبق العالم مصير الإنسان، بل صار على العكس المحل الذي تسعى الأبالسة إلى الاستيلاء فيه على الإنسان، ويسعى الإنسان بمقاومتها إلى استحقاق الخلود في كفاحه الطبيعة. إن السعادة في الدنيا محال. وإن حرية الإنسان ليست مجرد ينبوع الخير، بل أيضاً مصدر الشر، وأن فرحها يمثل في الاتحاد بالله، في ملكوت الآخرة. وعلى هذا تغدو الحياة ميدان قتال يبرهن الإنسان فيه عن جدارته عبر قبوله آلام الأرض بصبر. ويسعى التأمل إلى التكيف مع أماني الروح. وقد كان (دانتي) أكثر الشعراء تمثيلاً لذاك العهد. ثم حدث ارتكاس على وثوقية المؤسسات الكلامية في عصر النهضة وفي الإبداعية. ولم يطلق العنان للخيال وحسب، بل أيضاً للفردية التي تأكد من خلالها تصور جديد للحياة. انصرف الناس عن التوراة طالبين بوجه خاص المعرفة والثورة والفن وتنمية الجسد، وشهوة السيطرة، وفاعلية جديدة نهمة لا تروى. وصارت الحياة منذئذ خلواً من الاستراحة وصار المرء يفقد ذاته في صيد لا يستهدف إلا الصيد ذاته، وهو الدواء الوحيد لمعالجة السأم. وقد رسم (غوته) صورة مفجعة عن ذلك في (فاوست). وقد تحررت الشعوب من قادتها الذين كانوا يعتبرون متحلين بحق إلهي. وواكب ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر تفجراً جد متألق في جميع أنواع المبتكرات الإنسانية.

وبدأ ذاك القرن بنشر كتب (هلبرت) الباحثة في المغناطيس سنة (1600) وتلاها على الفور تقريباً نشر (هملت) (شكسبير) سنة (1604) و(دون كيشوت) (سرڤانتس) سنة (1605). وفي تلك البرهة سيولد (رامبرانت) و(ملتون) ويحدث

اختراع المنظار الفلكي حوالي سنة (1608) واكتشاف (كپلر) قوانين حركة السيارات سنة (1609) وكان (غاليله) ما يزال يبدأ تجاربه العظمى، وكان (لوكريكو) في أوائل عهده، و(روبنز) كذلك يبدأ عمله. وفي سنة (1628) تقدم (هارفي) بنظريته عن دوران الدم، ونشر (ديكارت) «مقالة الطريقة» سنة (1637)، أي بعد مرور عشر سنوات على مولد (بويل)، وثلاث سنوات بعد مولد (سپينوزا) وخمس سنوات قبل ولادة نيوتن). ولكن سيطرة العلم سيطرة لا مراء فيها في مجال الذكاء إنما بدأت حين تحالف مع المصالح الصناعية والاقتصادية. إن عالم الأعمال والصناعة لم يمدّ العالم والبحث العلمي برفد مالي وحسب، بل أيضاً بأهداف محددة تماماً. وقد أضحت مهمة العلم الرئيسية تغيير الكون وتحويله بحسب مرامي الإنسان وحاجاته. وقد هاجمت نفعية العلم التصور السائد في العصر الوسيط وكان يستهدف نشدان معرفة الحقيقة الإلهية. وحل منذئذٍ قصب السبق في مزيد من القدرة محل الرضوخ التقي لدروب الرب التي لا يمكننا سبر غورها. ولم يصبح العلم وحده بعدئذٍ وسيلة متعة، بل كذلك أصبح العمل والفن أحياناً بمثابة الدين نفسه.

وبينما كان (الغرب) يجنح على هذا المنوال إلى فصل العلم عن الفن فصلاً جذرياً، كانت (الطاوية) تحفل بالشعور بأن في وسع الإنسان أن يتحد اتحاداً عميقاً مع الطبيعة، وأن المفهوم والكلمة إنما يعزلان الإنسان عن الطبيعة. ليس عن الطبيعة وحسب، بل عن جملة الوجود. وإن أبسط تجربة، تجربة إدراك اللون أو الصوت، تظهر لنا أنه قد يوجد فيما وراء الكلمة والفكر رسالة تنتقل لتحقيق عمل تركيبي مباشر. إن المعرفة بعقلية ليست القوة الوحيدة التي تنجب أعمالاً معقولة. وإن ما تدعوه (الطاوية) باسم اللامعرفة لا يعني غياب المعرفة، بل معرفة لا تمر بتأمل الكلمة والمفهوم. إنها معرفة لا تحلل، لا تجزىء الواقع، بل تعرف على العكس كيف تحيا الجملة بصورة مباشرة، وتسهم، دون المفهوم والكلمة، أي بصورة يتعذر الأعراب عنها، تسهم في الشعور ايضاً بما يؤلف وحدة هذه الطبيعة. ومثلما جاء في عبارة (طاوية): «هناك شيء من الإنسان الأساسي في السمكة، وشيء من السمكة الأساسية في الإنسان».

إن هذه اللامعرفة هي في الحق فن المشاركة. يقول فنان (طاوي) إن في وسعه أن يرسم غابة «كما تبدو للأشجار ذاتها»، وأن في وسعه أن يدرك سمة «النمرية» في النمر. ونحن بالمعرفة العقلية نظل ناظرين إلى الطبيعة وحسب. أما اللامعرفة فإنها تجعلنا نشارك في هذه الطبيعة. وهذه الوحدة التي تضم الإنسان والطبيعة هي الصيغة الأساسية في الفن (الطاوي). وإن اللامعرفة تجعلنا نبلغ شيئاً يتعالى بآن واحد على عقلنا وعلى إدراكنا، نبلغ شيئاً لا يرتبط بذاتيتنا. وهذا يوجب على الإنسان أن يكف عن اعتبار نفسه بوصفه فرداً مرجع المعرفة ومنطلقها. إن اللامعرفة ليست إضفاء (اناي) الصغيرة الشخصية في الطبيعة، كما قد يكون ذلك في حال الإدراك الذي يظل أمراً ذاتياً بل إنها مشاركة في تلك الأنا الأوسع التي هي (انا) الطبيعة و(انا) الكائن بجملته. إن الرسام (الطاوي) يذوب في البحر الذي يرسمه أو في أثاث الخيزران (البامبو) الذي يصنعه؛ إنه يغدو ذاك (البامبو). وقد تشبه (الطاوية) اللاهوت السلبي، بمعنى أنها لا تسعى إلى أن تصف الواقع قطعة قطعة. ولكنها تكتفي بمجرد أن تكتشف، عبر نقائص هذا التمييز، هذا الوصف، الواقع الذي يجاوز ما يمكن أن تبلغه مفاهيمنا وإدراكاتنا.

والحكمة بالمعنى الصحيح تكون بآن واحد وحدة المعرفة العقلية والمعرفة الإدراكية، الحدسية مع اللامعرفة، أي مع هذه المعالجة السلبية للواقع بإظهار ناقص ضربي المعرفة السابقين ودون أن تنكرهما، بل بدمجهما دمجاً يتكامل في كل أوسع.

وهذه التربية السلبية تتيح لنا أن نعي ما هو الآخر، كل الآخر، في معرفته الطبيعة والإنسان. وهي لا تتطابق مع المفاهيم التي نشكلها عنها، ولا مع الإدراك الذي نستطيع أن نحوزه عنها، والذي يبقى ذاتياً. إنها واقع يقاوم هذا المسعى المزدوج. وهي وحدها تجعلنا نبلغ كلاً متعالياً. وبهذه المعالجة وحدها يمكن طرح مشكلة الغايات وقيم الحياة. إن العلم لا يستطيع أن يمدنا بالغايات ما دام قوامه تجارب مدركة أو مصاغة في مفاهيم، في نظريات. وهذا العلم يقصي الحياة ويبتعد عنها. إنه يحفر في لفكر ثغرات. وإن التعليم الغربي المتجه شطر التقنية ومداولة الطبيعة وحسب يفقد

بوجه الدقة الشعور بما هو الآخر، وبكل الآخر الذي لا يتعلق بالفاعل من حيث هو إدراك، ولا من حيث هو مفهوم.

وإن التعليم بحسب هذه الطرائق الوضعية المذهبية التي تكون فيها الأشياء والحوادث مجردة من قرينتها، مسلوخة عن الكل، لا يمكن أن يقدم لنا سوى تقنيةبلا غائية. وهذا ما يوجب على التربية السلبية المميزة للفكر الشرقي أن تتدخل لضبط. وتوجيه، وتحديد غايات تقنيات مداولتنا الغربية، ونظمها بالإضافة إلى الكل.

إن الأمر يرجع إلى تعلم كيفية البحث عن الأحاسيس أو المشاعر التي يتعذر الأعراب عنها فيما يجاوز الصيغ والمعادلات؛ تعلم أن صمتاً بين الكلمات يضيف إلى السمة الدرامية في المقال؛ وأن الفراغات هي التي تصنع الهزة في الموسيقى. وهذا المفهوم عن الفراغ يحتل مكانة جد كبيرة في الفكر (الطاوي). ولا بد من الإشارة إلى سمة تميز وحدة التقاليد الثقافية في الشرق عبر ضروب حكم (الطاوية) الأربعة التي ترجع إلى الكونفوشيوسية والبوذية بمثل ما ترجع إلى حد ما إلى الإسلام. وإن الخاصة التي تميز هذه العبقرية الشرقية هي اكتشافها نمطاً من المعرفة لا يمر بوساطة الرمز، شكلاً من التجربة من النمط الجمالي. إن جميع كتب الشرق المقدسية الكبرى قصائد، سواء أكانت كتب (الهندوسية) أم (الطاوية) أم إلى حد ما كتب (كونفوشيوس) أو كتب (البوذية).

إن الكتاب الأساسي الأول في (الطاوية) هو: «طاو-ته-كنغ» الذي جاء به (لاو-تسو)، وهو بالدرجة الأولى قصيدة عظيمة جداً. إن الأخلاق تستند إلى مبحث الجمال. وهذا المبحث الجمالي مطلب إدراك الكون بوصفه كلا. وإن علاقات (جن)، علاقة الإنسان بالإنسان، لا توجد إلا بقدر ما يدرك الكون على أنه كل. وحيث يقدر المرء على الاتحاد فيه بهذا الكل، وبالتالي مع الإنسان الآخر داخل جملة الطبيعة والإنسانية.

وطبيعي ألا تدل كلمة «الإنسانية» على المعنى الجماعي، بل على معنى الجملةالأولية التي لا تتجزأ. وفي هذه الجملة، أو الاتصال الجمالي الذي لا يتجزأ، لا

يوجد أي تفريق بين الذاتي والموضوعي، ذاك التفريق الذي أنجب في (الغرب) صعاباً جمة. وإن ما تدعوه (الكونفوشيوسية) الانسجام المركزي إنما يعني رؤية جمالية للعالم. ولكن الفن ليس نوعاً من منفذ يتبع الأخلاق أو السياسة أو الدين. إنه، على العكس، منطلقها. والجمالي يمثل جوهر الأخلاق والحياة الدينة والحياة الأخلاقية في (الطاوية) وفي (الكونفوشيوسية). إن (طاو)، وهي كلمة تمكن ترجمتها ترجمة إجمالية جداً بـ«الطريق» أو «الدرب» أو «الجسر»، هي أيضاً، كما قال (لاو-تسو) في (طاو-ته-كنغ)، بحر كل ما يوجد تحت السماء، أي الشعور بهذه الوحدة التي يمكن أن يولد منها كل شيء، وينمو، ويموت. وينتج عن هذا المذهب ألا خلود للشخص الإنساني المشخص المحلي المحدّد. وهذا فارق أساسي يباين الخلود الشخصي في المسيحية. وعلى هذا النحو يتم تجاوز المشكلات الزائفة وإخفاقات (الغرب) عندما حاولوا استنباط حرية السلوك من ماهية محددة، من الفرد: إذا كان الواقع كله محدداً، فكيف نعثر على معنى للحرية الإنسانية بدءًا من الفرد الخاص. إن الحرية الإنسانية، على العكس، وعي بالانتماء إلى الكل، والحياة مع هذا الكل، حياة الكل.

VI ـ الثورة الثقافية الصينية

على هذا المنوال تنشأ التجارب المبدعة الكبرى في المجال الاقتصادي والسياسي والديني في بلدان العالم الثالث اليوم، وتنبثق من ينابيع الثقافات اللاغربية. ومن أبرز الأمثلة، وأهمها، مثل الثورة الثقافية الصينية وهي الثورة الاشتراكية الوحيدة التي لم تمتح مقدماتها من فردية الثورات البرجوازية الغربية. إن (ماركس) أحد عمالقة الفكر الغربي، بما ينطوي عليه من معطيات غربية حقاً، وقد يسّر تصوره المذهب العقلي انحراف تلاميذه وتزييفهم الماركسية. لقد أعطى (كارل ماركس) كلمة «علم» معنى معرفة تستند إلى ما كان (هجل) يتحدث فيه عن «علم المنطق» أو كان (فيخته) يتحدث فيه عن «مذهب العلم». وقد ذهب تلاميذه إلى تأويل فكره

بطريقة مذهبية وضعية جداً. وهذه الجملة من «الوقائع» و«القوانين» التي سميت بعد (ماركس) بـ«الاشتراكية العلمية» هي اشتراكية مفرّغة من كل مقال شعري.

إن الباحثين في (الغرب) يميلون إلى حبس (ماركس) في نطاق عصره. وعلى الرغم من ذلك لا يجوز لنا أن نأخذ عليه أنه لم يقفز من فوق حدوده التاريخية. وينطلق الأنموذج السوفياتي من الافتراضات الغربية المسبقة كلها. وقد كان (ستالين) ثم (خروتشوف) يصرحان للأمريكيين بقولهما: «سنلحق بكم ونتجاوزكم». ولكن متى كان قوام الاشتراكية التفوق على الرأسمالية في تحقيق أهداف الرأسمالية؟ ولئن عجزت الماركسية عن الرسوخ في أفريقية رسوخاً نهائياً فذلك يرجع إلى أنها لم تعرف البتة كيف تكتسب شكلاً أفريقياً بالمعنى الصحيح.

أما مرد تقهقر الماركسية في أميركة اللاتينية فإنه يعود إلى الاعتقاد الدائم بأنها أمر مستورد من الخارج. ولكن الماركسية قد استطاعت الرسوخ في (الصين) وفي (فيتنام)، وهما حالتان استثنائيتان، لأنها دمجت في منظور لاغربي. فالصينيون لا يسعون إلى تجاوز الغربيين في انحرافات المجتمع الصناعي. ولعل أعظم جدارة حققتها الثورة الصينية هي أنها أظهرت عن عمد أن صفة الكلية والشمول لا يمكن أن تتحقق إلا بترسيخ الماركسية في ثقافة كل شعب.

وقد جرؤ (ماو-تسي-تونغ) على قلب المختزلات القديمة. وكانت الأممية الثالثة في عهد (ستالين) تحض الحزب الشيوعي الصيني على الهجوم حيثما تكون القوة العاملة في أشد أوجها، وأذن في المدن، وهي تنسى بذلك الشروط النوعية لبلد نصف - مستعمر مثل (الصين) في ذلك الحين. وقد كانت القوى الرئيسية للطبقة العاملة ترتكز في مدن الساحل. ولكن الرأسمالية الصينية كانت هي المتفوقة هناك. وكانت للرأسمالية الأجنبية أيضاً أقوى قواعدها. ونجم عن هذه الخطة التنفيذية الوثوقية ذبح نخبة الطبقة العاملة الصينية على هذا النحو في (كانتون) و(شنغهاي) وغيرهما.

وقد قلب (ماو) المختزل بإطلاقه الشعار الآني: «محاصرة المدينة بالريف». وقد كان يأخذ بعين الاعتبار سعة تلك القارة التي تقوم على حياة الريف أول ما تقوم.

وكان ذلك سر انتصار «الزحف الطويل» وإمكانه. وعندما رفض المختزل التقليدي، وهو مختزل لا يدين في الواقع بشيء لأفكار (ماركس) ولا (لينين)، وافترض وجود خمس مراحل متتالية وجوباً: مجتمع الرق، الإقطاع، الرأسمال، وأخيراً الشيوعية، برهن (ماو-تسي-تونغ) على أن من الممكن القفز فوق مرحلة الرأسمالية والانتقال مباشرة من الصين الريفية والحرفية إلى الشيوعية.

وأخيراً، استطاع (ماو) أن يرسخ أقدام الماركسية، ليس باعتبارها عقيدة، بل طريقة مبادهة تاريخية بحسب أسلوب الحياة الصينية والتفكير الصيني. وقد ضرب الشيوعيون الصينيون مثلاً وحيداً على اختيار حضارة تباين بقدر واحد الأنموذج السوفياتي وطراز الحياة الغربية معاً. ومن الأمثلة على هذا الاختيار رفض السيارة الفردية واستعمال الدراجة ووسائل النقل المشتركة.

وقد لاحظ مراقب فرنسي عرف الصين القديمة، وعاد إليها بعد الثورة الثقافية، أن (شنغهاي)، إن كانت في الماضي عاصمة اختلاط عالمي للدعارة والمخدرات والمصارف والسيارات الخاصة، وسائر سمات الحضارة الغربية، فإن شيئاً من هذا كله لم يبق ثمة الآن. مثال ذلك، استعيض عن خضم لوحات الدعارة برايات تقترح: «انس نفسك»، «اختر الأصعب لنفسك ودع الأسهل لغيرك»، «لا تسلك سلوك دولة عظمى»، «علينا أن نجعل شعوب العالم كلها في قلبنا».

وقد أخذت الصناعة الثقيلة بالظهور، ولكنها لم تكن تتجمع تجمع مثيلتها في الاتحاد السوفياتي الذي حذا حذو طراز نمو البلدان الرأسمالية. وعندما أورد (ماركس) في «الرأسمال» صيغة قانون الأرجحية في نمو الصناعات التي تصنع وسائل الإنتاج (قطاع 1) على تلك التي تصنع منتجات استهلاكية (قطاع 2) فإنه لم يعتبر هذا القانون معياراً في بناء الاشتراكية. وإنما كان هدفه الإلماع إلى قوانين نمو الرأسمالية الإنكليزية في القرن التاسع عشر. رما تحويل هذا الوصف إلى قاعدة آمرة في نمو الاشتراكية، كما فعل الاتحاد السوفياتي، سوى انحراف نظري أساسي.

وقد رفض الصينيون هذا المفهوم عن التصنيع الآيل بالضرورة إلى الانخلاع، لأنه يفصم نهائياً صلة المراكز الصناعية الكبرى بالريف المهمل على حال من التأخر، ويدخل أنموذج التنمية الخاص بالغرب: أنموذج التنمية من أجل التنمية، لا من أجل الإنسان. وقد عمد الصينيون سلفاً، حيثما أقيمت الصناعة الكبرى بصورة لا مركزية، إلى مكافحة التلوث. وهم يجمعون المياه الملوثة من أضخم المشاريع في الصين ليستخلصوا منها أسمدة. وعندما يبنون مدناً عمالية كانوا يغرقونها في بحر من الأشجار تحميها من تلوث المدن. وعلى هذا يتجنبون الهجرة من الريف، وهي تحدث ارتجاجاً في التوازن بين الريف المهجور والمدن المغرية المشبعة بالسكان، وهم يقيمون الصناعات وسط الحقول، ويتيحون تكيّف القروي مع الحياة العمالية دون صدمة. وعلى هذا المنوال استطاعت الصين بلوغ مستوى صناعي مهم دون عملقة ولا تجمع. وأخيراً، فإن كل مفكر يقوم على نحو دوري بفترة تدرب في مركز إنتاج، ويكون في مكنة أي عامل أو فلاح الوصول إلى المعرفة، وذلك ابتغاء اجتناب انفصام العمل اليدوي عن العمل العقلي.

وهذا لا يعني أبداً أنهم يعتبرون العمل اليدوي خليطاً، ولكنهم إنما يودون تحاشي الترسب الاجتماعي الذي قد يخلق برجوازية جديدة بيروقراطية مقطوعة الصلة بالجماهير من جراء التباعد المسرف بين العمل اليدوي والعمل العقلي.

وفي السابع من أيار/مايو عام (1966)، وقبل أن يعلن (ماو-تسي-تونغ) الثورة الثقافية ببضعة أسابيع، أذاع توجيهاً إلى الأطر وطلب منها أن تذهب للعمل اليدوي في القاعدة «حتى تعيد الجماهير تثقيفها». وبذلك أحدثت «مدارس السابع من أيار/مايو» وغرضها إعادة تكوين يتوخى بالدرجة الأولى التذكير بالتكافل الأساسي في صفوف الشعب الصيني. وبالمقابل، يحرص المسؤولون على جعل الجماهير تسهم في اتخاذ القرارات، وفي الإدارة، وفي التجديد. وهذه الحركة المزدوجة أدت إلى تعبئة سياسية قوية بفضلها أسهم كل امرىء في المناقشة. وتحقق للمرة الأولى اختيار حضاري حقيقي.

لنشر الآن إلى وجه رابع من أوجه التجديد الصيني. وقد تحدث مسافر عائد من الصين أنه رأى «ديراً يضم 700 مليون راهب متزوج وقد قطعوا كلهم عهداً على أنفسهم بالفقر والطاعة والعفة». وهذا القول لا يخلو من حقيقة، ولكن الباحثين يسرفون في نزوعهم للكلام على رجوع القهقري. فقد علم (كونفوشيوس)، ثم المسيحية، خلال ألفي عام، أن «لا بد من تغيير الإنسان لتغيير المجتمع». ولكنهما أخفقا. وعلى العكس، حسب القادة السوفيات أنه يكفي تغيير النظام الاقتصادي والاجتماعي حتى يولد إنسان جديد. ولكنهم أخفقوا. وهاتان النظرتان تمثلان مفهومين جد متكاملين عن التاريخ.

وقد أفاد الصينيون من درس هاتين الوثوقيتين المتناظرتين. وهم يريدون تغيير حياة الإنسان، وتغيير الإنسان ذاته في الوقت نفسه، وهذا يفترض انفصاماً تاماً عن النماذج الغربية. وهو يعني، بوجه خاص، أن لا بد من انتزاع الميول الفردية التي ينشد المرء بها تلبية شخصية. وما الأمر بمجرد كتابات تزدهر على جدران (بكين) من نوع: «لنكافح الأثرة» أو «لنحتقر الثروة»، بل الأمر أمر تحويل مرئي في سلوك الأفراد الاجتماعي.

وقد وجب على الصينيين مجابهة تراث ثلاثي مشؤوم:

1 – **التراث التقليدي** المأثور عن البيروقراطيات، وعن أنظمة التسلسل المعروفة في الإمبراطورية القديمة. وهذا ما يفسر مهاجمة (كونفوشيوس). وهذه الجملة تستهدف أشكال الكونفوشيوسية التي تبرّر الصبر والرضى عن النظام الراهن ومراتب التسلسل الاجتماعي. وذلك مثلما كان (ماركس) سنة (1848) وهو يؤكد أن «الدين أفيون الشعب» إنما كان يستهدف ديناً يصلح لتبرير (الحلف المقدس).

2 – **التراث الرأسمالي** الذي أُدخل أول ما أدخل إلى المدن الساحلية ثم انتهى بالانتشار في الصين برمتها حاملاً إليها الفساد.

3 – **التراث التحريفي**، على الطريقة السوفياتية، وهو يزعم فرض اشتراكية غربية بصورة نمطية هدفها اللحاق بالرأسمالية وتجاوزها.

ومن هنا ظهرت ضرورة القيام بثورة مستمرة، وظهر شعار: «أحرقوا الأركان العامة». لقد كان (ماو) يكرر القول: «سنحتاج أيضاً إلى عشرات من الثورات الثقافية». إن صنع الإنسان، وإعادة صنعه، مهمة لا نهاية لها. ولعل جوهر الثورة الثقافية يمثل في هذا التصريح الذي نشره (ماو) سنة (1967) في أوج الاضطرام: «لم تحدث البتة حركة جماهيرية واسعة وعميقة تضاهي هذه الحركة. ففي المعامل والريف، وفي المدارسي والثكنات، وفي صفوف الأمة كلها، يناقش الناس كلهم الثورة الثقافية وهي تمسهم جميعاً. وقد كانت الأسر في الماضي تهدر وقتاً طويلاً في الثرثرة. أما الآن، فإن الناس يتحدثون عن المشكلات الكبرى. بل إن المراهقين والجدات كلهم يشتركون هم أنفسهم في المناقشة». وهذا يعني أن مئات الملايين من الرجال والنساء يمضون إلى ما وراء تخومهم الداخلية الخاصة ويعتبرون هذه الثورة وكأنها مسألة شخصية.

ومن الفوارق الأساسية بين الصين الشعبية والاتحاد السوڤياتي أن القادة السوڤيات عندما يقيمون تعارض الاشتراكية والرأسمالية ينظرون إليه نظرتهم إلى تعارض خارجي: هناك من جهة أولى بلدان «اشتراكية» ويقابلها عالم رأسمالي. بينما ينظر الشيوعيون الصينيون إلى أن بين الاشتراكية والرأسمالية تناقضاً آخر في داخل كل إنسان. ذلك أن في كيان كل منا برجوازي يغفو ويمكن أن يستيقظ في أية لحظة، حتى في المجتمع الاشتراكي حيث تبقى جذور المجتمع الطبقي: إن الإسراف في تباعد العمل اليدوي عن العمل العقلي، والتفاوت المسرف في الأجور أو في الجوائز التشجيعة على زيادة الإنتاج أو حتى مجرد استمرار وجود النقود، وهو الجذر الأخير لكل مجتمع تجاري ولكل انخلاع، كل ذلك ييسّر تلك اليقظة. وعندما تذكرنا الثورات الثقافية بأن التناقض في كل مكان، حتى في داخل ذواتنا [(هيرقليط)، على مستوى الشعب بأسره] فإنها تكافح أول ما تكافح هذه النزعة البرجوازية الداخلية. وعندما يتكلم امرؤ عن الثورة الثقافية، فإن علينا ألا نفهم كلمة ثقافة بالمعنى الضيق. فالأمر يتناول سلوك الإنسان كله. وأن الطوبائية لتصبح، تجاه البؤساء الذين حط بؤسهم من

شأوهم، وتجاه الأغنياء اللاإنسانيين من جراء ثروتهم، تصبح وعياً وعملاً على إعادة توازن الإنسان.

وعلى هذا النحو يظهر نمط جديد جدة جذرية من أنماط الاشتراكية. إنه يهاجم في جميع المستويات. وقد قضوا، للمرة الأولى، على المجاعات مثلاً، وهذا ما لم تره الصين منذ آلاف السنين. وإن ضروب النجاح التي حققها الصينيون في الريف تضاد إخفاق السوفْيات في المجال الزراعي. وإن السمة الأكثر خصباً، والأكثر أصالة في الثورة الثقافية ترجع أول ما ترجع، إلى زرعها في ثقافتها الخاصة اللاغربية، وهي إحدى أجمل ثقافات العالم. ونحن نجد فيها مبادىء الصيغ الأخلاقية التي جاء بها (لاو-تسو) جاثمة في جميع المحاولات والأبحاث. وقد كتب في (طاو-ته-كنغ): «هل تستطيع روحك الإحاطة بالوحدة دون أن تفارقها؟» وكتب أيضاً: «ليس للقديم فكر خاص، إنه يتخذ من فكر الشعب فكره». ونحن نعثر على هذه الفكرة أيضاً في التربية السلبية: لا تُقِم أبداً. وهذه هي بوجه الدقة ما يمجده الصينيون لتحرير الجماعة الصينية من الفردية ومن الدفاع عن المصالح الخاصة.

إننا نعود مرة اخرى إلى المشكلة الأساسية: العمل يخضع إما لمشروع شخصي مغرِض أو للكفاح في سبيل ملكوت الله. وهذا الكلام ليس لغة الجماعة الصينية. ولكن من الممكن إنجاز كلام الله دون أن نطلق عليه هذا الاسم.

وقد لاحظ الأب الدومينيكي (كاردونل) عندما قفل راجعاً من الصين: «أشعر بانطباع أنني رأيت ما كان في وسع المسيحية أن تحققه لو أنها حملت تعاليم المسيح على محمل الجد».

الحلف الثالث

إننا لا ندعي الإجابة عن جميع المشكلات التي طرحتها الهيمنة الغربية خلال خمسمائة عام. وقد أردنا الاقتصار على إبراز مدى ما يستطيع أن يحققه بحث لا يستند إلى الهيمنة بل إلى النظر نظرة سمفونية إلى الثقافة، ولا سيما إلى انتشار الثقافات انتشاراً واسعاً شعبياً لا غربياً بتقديمه عناصر حاسمة في الإجابة عن هذه المشكلات ومن شأنها ألا تفسح المجال أمام إعداد خطة بقاء حسب، بل خطة حياة و«مشروع أمل» على السلم العالمي.

إن المشكلة هي مشكلة إحداث تغيير جذري في الأنموذج الغربي لعلاقاتنا مع الطبيعة بفضل حكمة الصين وأفريقية والهند والإسلام؛ مشكلة إقامة توازن في مفهومنا ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حية، شعرية وصوفية، هي تجربة اتصالنا ومشاركتنا في طبيعة لا نملكها، بل تملكنا. وإن «حوار الحضارات» هذا ليؤلف مرحلة لازبة على **الصعيد الاقتصادي**، في التساؤل الانتقادي وفي **التغيير الجذري لطراز تنميتنا** وفي اكتشاف غائيات أخرى «للتنمية»، وفي الوصول إلى تعريف آخر لمعنى التطور والنماء.

ونحن إذ نتطلع إلى نماذج أخرى عن علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة كل امرىء بالجماعة، نماذج تكفّ عن أن تبقى فردية المنزع، أو استبدادية، بل تصبح

جماعية، «جماعية» (تنزانية)، و«ساتيا غراهـا» (غـاندي)، والجماعـة الشـعبية الصينيـة، فإنها إنما تساعدنا على تصور، وعلى إعـداد، الانتقـال علـى **الصعيـد السياسـي مـن ديمقراطية تمثيلية إلى ديمقراطية الـمشاركة**. وهذه النماذج تتيح لنـا ألا نقيـم بعـد الآن علاقة ميكانيكية وتسلسلية واستنتاجية بين الغاية والوسائل، بل علاقة جدلية هي علاقة تفاعل وعكوس. وهي، أخيراً، تمنح **السياسة بُعداً جديداً** بالاستعاضة عن مفهوم أداتي وحيد البُعد للسياسة بوصفها تقنية تغيير البنيـات بمفهـوم ينخـرط فيـه الإنسـان بجملتـه ويكون العمل الخارجي فيه تعبيراً عن إيمانه الداخلي.

إن «حوار الحضارات» الـملـمع إليه يكافح عزلـة «انانـا الصغـيرة» الـمتبجحة ويبرز واقع «الانا» الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقــة بـالآخر، وعلاقـة بـالكل. وهو يعلـمنا ألا نتصور الـمستقبل في شكل إيمان ساذج «بالتقدم»، ولا في صورة فيض من إنجاز مشاريعنا إنجازاً تقنياً، بـل علـى هيـأة طفـو حيـاة جديـدة جـدة تامـة بنسـك (اللاأنا)، و(اللاعمل)، و(اللامعرفة). إن «حـوار الحضـارات» هـذا يسـاعدنا، بذلـك، على أن نتفتح في الصعيد الثقافي، على آفاق لا نهاية لها في الـمنظور الذي توحي بـه في جميع الـمجالات أحدث تجددات الثقافة الغربية.

وهو أيضاً وعي بأن العمـل ليـس وحـده ينبـوع جميـع القيـم، وأن وراءه يوجـد العيد، واللعب، والرقص بوصفـه رمـز فعـل الحيـاة. إن مجتمعاتنـا البرجوازيـة مجتمعـات «فاوستية». ومن الـمؤسف أن تكون ثوراتنا كذلك أيضاً. لتكن ثـورات (ديونيزيـة)، أي تقبل أن يكون في وسع الإنسان أن يعرب عن نفسه خارج نطاق عملـه ومشـاريعه العقلية (الأپـولونية)، فيعثر من جديد على مرح (ديونيزوس) بالحياة، هذا الإله الراقـص الذي جاءنا من (الشرق).

لعلنا نستطيع أن نتعلـم من جديد، علـى هـذا النحـو، حريـة جديـدة، حريـة لا تتحقق إلا مع الآخرين في الحب، لا في مجرد الـمطالبة الفردية، حريــة أساسـها تفضيـل القصيدة والابداع على مجرد الـمشروع التقني والـمفهوم الـمجرد.

ممَ تحررنا؟ من البؤس، بلا ريب، ولكن أيضاً من الوفرة والتخمة وهذا اللحاق بالربح الماثل في خلق غير ذي نهاية لحاجات جديدة ولوسائل تلبيتها تلبية ناقصة على الدوام.

لماذا تحررنا؟ لأجل نمو كل واحد منا بلا مراء نمواً شخصياً متسقاً ولكن علينا ألا ننسى البتة أنه لا يمكن أن يوجد إنسان حر في مجتمع يرضى عن الرق في داخله أو يفرضه على شعوب أخرى في أشكال مختلفة من التبعية.

بمَ تحررنا؟ بالقضاء بلا ريب على طائفة من ضروب القسر، ولكن ذلك لن يتحقق بالنفي، بل بإبداع إمكانات تتوخى أن تحقق لكل إنسان، وبكل إنسان، فرص حياة مادية متوازنة، وإمكان التعبير والثقافة والمساهمة والنمو بالمعنى الكامل لهذه الكلمة.

إن التساؤل عن قيمة أنموذج من النمو الأعمى الخالي من الغائية، نمو لا يخرج معياره الوحيد عن زيادة كمية مطردة في الإنتاج وفي الاستهلاك؛ والمطالبة بسياسة لن تبقى من طراز الوسائل وحسب، بل من نظام الغايات، سياسة تستهدف من حيث المعيار والأساس تفكيراً في غايات المجتمع الشامل ومشاركة كل امرىء دونما انخلاع السلطة في البحث عن هذه الغايات وتحقيقها؛ واكتشاف هذا البُعد الجديد في الإيمان بالسياسة وبالثقافة، وهذا الاختيار الحر الماثل في مساهمة كل إنسان في عمل الإبداع - إن هذا التساؤل عن الغايات وعن قيمة ومعنى حياتنا ومجتمعاتنا على نحو يتيح إحداث تغيير في الناس وفي البنيات معاً - ذاكم ما يمثل بصورة تقليدية الدور والوظيفة المناطين بالديانات.

هل تستطيع الكنائس في (الغرب) الاضطلاع بعبء هذا الدور وهذه الوظيفة في الحال الراهنة من اتجاهاتها وبنياتها؟

إن القول بأنها تحتاج، هي أيضاً، إلى أن تتجدد وتقوم بمزيد من الانفتاح على العالم «بحوار الحضارات» يعدل التصدي للمشكلة القصوى لهذا الحوار، وهو نداء يوجه، بتوجيهه إلى المسيحية، إلى آخر معقل في الاستثنائية الغربية.

فكيف عاش (الغرب) هذه العلاقة بين الإيمان والعالم وأولاً بين الإيمان والسياسة؟

إن وحدة السياسة والإيمان لم تتجل في (للغرب) إلا بإخضاع أحدهما للآخر في شكل حكومة دينية: ذلك أن السلطة قد اعتبرت «حقاً إلهياً» وكان الملك وحده كفوءاً لتحديد **الغايات**. وعلى هذا لم تكن السياسة سوى جملة وسائل القسر التي من شأنها فرض هذه الغايات المطلقة.

وأن النقد الذي جاء به (مكيافلي) في عصر النهضة لفصل السياسة عن الدين كان نقداً محرراً. ولكنه استخدام لصالح إرادة السيطرة الرأسمالية الناشئة وانتهى إلى فصل تام بين السياسة وبين التفكير في الغايات. وقد جرى كل شيء كما لو أن الغايات كانت معطاة بصورة ضمنية في إرادة السيطرة والربح وخلق الأسواق القومية وبما فجّرت به «الأمم» مسيحية العصر الوسيط.

وتتميز هذه المسيحية الوسيطة بأن الكنيسة أخذت منذ انتصارها السياسي في ظل الإمبراطور (قسطنطين) تزعم بأنها تمارس سيطرة ونفوذاً مطلقاً في العالم السياسي والأخلاقي.

وهذا الانتقال الذي حدث في القرن الميلادي الرابع من كنيسة يسوع المصلوب إلى كنيسة الله القادر على كل شيء، كان ينطوي بتنظيمه التسلسلي لموظفي المطلق على تعهير أعمق أصاب المذهب والتنظيم وسلوك المسيحيين الاجتماعي.

وبينما كان في وسع المسيحية، باعتبار جذورها ذاتها، أن تكون أوثق رباط يرطب (بالشرق)، نجدها لا تمسي قوة سياسية إلا باندماجها في ثقافة (الغرب) وبنياته.

بادىء ذي بدء: بتسرب عدوى الفلسفة الأغريقية إلى لاهوتها، ولا سيما عدوى ثنائية الجسد والروح الأفلاطونية، والعالم الحسي والعالم فوق الحسي، الأمر الذي جعل المسيحية خلال قرون طوال «أفلاطونية شعبية» تجعل معنى عالمنا

الحاضر وقفاً على إعدادنا لبلوغ العالم الآخر. وعلى هذا فإن في وسع المرء أن يصبر على بلوائه، وقد كان هذا الصبر خير أساس لمذهب محافظة عقارية.

وقد قويت هذه النزعة بعدوى ثانية: عدوى تنظيم الكنيسة تبع بنيات تسلطية وتسلسلية مثل بنيات الإمبراطورية الرومانية التي كانت تقدم الأنموذج الحقوقي لتنظيم الكنيسة المنتصرة. وعلى هذا النحو بنيت كنيسة العصر الوسيط، وكان أهرام السلطات الروحية شبيهاً شبهاً عظيماً بأهرام السلطات الزمنية في العالم الإقطاعي. وبلغ هذا الاتساق حداً طرح على القمة مشكلة معرفة هل ينبغي على الرئيس الأعلى أن يكون هو الباب أم الإمبراطور؟ وعندما أوجب ظهور الحاجات الاجتماعية الجديدة في القرن الثالث عشر العثور على حل، اقترح (توما الأكويني) طرازاً جديداً من تفاعل الروحي والزمني بأن حذا حذو المذهب العقلي الأرسطا طاليسي. أبقى على هرم السلطات، بل شدّ أزره واعترف بالاستقلال الذاتي النسبي لما هو زمني - وبالتالي للسياسة - ولكنه أضمر موضوعة أن التوجيه الديني كان يحايث سلفاً الطبيعة ذاتها على نحو أن النعمة تنجز الطبيعة دون أن تهدمها.

وقد اعتُبر هذا التركيب الذي جاء به (توما الأكويني) على أنه حل عبقري للتناقضات النوعية في عصره، اعتبر لسوء الحظ أمراً أساسياً، بله إلزامياً، (للكنيسة) حتى منتصف القرن العشرين.

وأخيراً، ولا سيما عند ظهور (الإصلاح) البروتستانتي،

ولكن أخيراً في الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، أصيبت المسيحية بعدوى الفردية الذائعة في «عصر النهضة» الغربي، الأمر الذي أدى إلى اعتبار الإيمان المسيحي حافزاً روحياً لاتساع الرأسمالية. لقد كانت الأخلاق البروتستانتية تنزع إلى النظر إلى نجاح المشروع نظرتها إلى علامة عن رضى الله. وقد أبرز المؤرخون في الغالب هذه الصلة التي أسهمت في تسارع نمو الراسمالية في البلدان التي تسود فيها البروتستانتية. ولا سيما في الولايات المتحدة. وتتجلى هذه العدوى في البلاد اللاتينية، الكاثوليكية، على نحو آخر ماثل في النزعة الرامية إلى خلط الشخص بالفرد، وهذا ما أدى إلى سلخ

البُعد السياسي عن الحب، وإرجاع الإيمان إلى مجرد تقوى شخصية دون التزام الشخص بالنضال الاجتماعي.

ونجم عن هذا التفاعل بين مختلف العوامل تقارب سياسة الكنيسة من سياسة الطبقات المسيطرة في (الغرب) بصورة متعاقبة: الاقطاع في الفترة الأولى، ثم الرأسمالية. وكما قال الأب (جيراردي): «هذا الإله الذي خلع الأقوياء عن عروشهم ومجد الضعفاء أمسى يدعم عرش الأقوياء ويسوّغ صبر الضعفاء... وقد أصبح المسيح المقتول كفالة نظام وقانون أولئك الذين أدانوه»(1).

«المذهب الاجتماعي الكنسي»، وقد نال منه البلى العادل اليوم، ولا سيما منذ انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني، كان يعتبر الملكية «حقاً طبيعياً»، ويدين الاشتراكية من حيث مبدؤها، ولا يدين الرأسمالية إلا من حيث غلوها، وكما لو أن غرضه تحقيق رأسمالية ذات سلوك إنساني. ولا تزال صور هذا المذهب المتأخرة تستمر اليوم بأسماء جديدة في النهوض بالوظيفة المحافظة ذاتها، وذاك بالإكثار من تحذير المسيحيين الذين يتجهون شطر الاشتراكية، وبالتضامن (ولا سيما في إيطالية حيث مركز السلطة الكنسية الأعلى) مع سياسة الفئات الحاكمة، حتى ولو كانت أكثر الفئات فساداً.

ولكنني لا أتحدث هنا إلا عن موقف الكنائس المسيحية تجاه العالم اللاغربي.

لا ريب في أن زمن الحملات «الصليبية» ضد الإسلام قد انقضى، ولا ريب في أن دور «البعثات التبشيرية» آخذ بالتضاؤل شيئاً بعد شيء، وقد كان غرضها تلقين المستعمَرين ديانة المستعمِرين واقتلاعهم من جذور ثقافاتهم الخاصة. ولكن عدوى الاستعمار خلفت هنا أيضاً عقابيل رهيبة.

لقد ظلت الكنيسة البرتغالية تبارك حتى منتصف القرن التاسع عشر أفواج العبيد في حفل ديني كان يطلق عليه بصورة مفارقة: عماد الحرية (!).

(1) جوليو جيراردي: مسيحيون من أجل الاشتراكية (دار سرف 1976).

وظلت تعلن حتى نهاية (سالازار) أن للبرتغال رسالة الدفاع عن المسيحية في (أنغولا) وفي (موزامبيق). وقد حدثني مبشر في (كميرون) وهو يائس فقال «إن بعثاتنا تقدم المسيحية على نحو كما لو أن الله لم يظهر في صورة إنسان وإنما ظهر في صورة غربي». فكيف ندهش أمام تقدم الإسلام المذهل في أفريقية السوداء في عصر الاستقلال إعراباً عن رفض المستعمر؟

لقد كان في وسع كاردينال أميركي أن يؤكد إفناء حرب (فيتنام) لجنوده الغزاة المعتدين أنهم «جنود يسوع» دون أن تلومه البابابوية ولا تتنكر له. وفي أميركة اللاتينية، بالرغم من الجهود الجبارة التي نهض بها بعض الأساقفة والقسس، وبالرغم من الأمل الناشيء في (مدلان)، فإن أسوأ الدكتاتوريات العسكرية والبوليسية في (البرازيل) وفي (بوليفيا) وفي (شيلي) كانت تفيد من صمت الكنيسة، وتفيد في الغالب من دعم طبقاتها التسلسلية، ويستطيع (البابا) أن يذهب إلى (بوغوتا)[1] دون أن يفجر الفضيحة التي أطلق عليها لاهوتي من لاهوتيي التحرر اسم حال «الخطيئة الموضوعية» في أميركة اللاتينية تلك حيث حرمت البنيات الاجتماعية والتبعية شبه الاستعمارية للولايات المتحدة ملايين الناس من إمكان أن يصبحوا بشراً «على صورة الله»، أي مبدعين.

وما تزال الطريق طويلة قبل أن يعمّ في (الكنيسة)، ويصبح من ضمن عاداتها الأخلاقية، هذا التفكير الأليم والماجد لذاك اليسوعي، واسمه (كي دولوري)، الذي أعلن، بعد أن سلخ زمناً طويلاً وهو يعيش تجربة (الهند) بصورة إنسانية ودينية، أعلن أنه تعلم «الانسلاخ، في مسحيته، عما يرجع إلى ثقافته الغربية، دون الانسلاخ عن الإنجيل».

---

(1) لا يخلو من نفع أن نذكر أنه بعد تدخل (البابا) في (بوغوتا) أعلن أكثر من مائتي قسيس من أميركة اللاتينية انفصالهم عن كنيسة رومة «القسطنطينية» ليظلوا أوفياء للبشارة الإلهية في شعوبهم المضطهدة.

وإنه ليضيف في خاتمة كتابه المذهل[1] قوله: «لقد جهدت لانتزع من نفسي كل رغبة في الهداية. فما دمت مسيحياً فإن عليّ أن أصبح مسيحياً حقاً. وقد اضطرني أخي الهندي إلى الاهتداء. أوليس جوهر المسيحية هو هذا المطلب؟... ولا بد من وضع حد لهذه الإمبرايالية الدينية التي سوّغت إبادة جمعية فيزيائية وثقافية لطائفة كبرى من الشعوب. إن أخي الهندي غني بثلاثة آلاف سنة من البحث والإجابة، وأنا، إلى جانبه، أسير حاملاً ثلاثة آلاف سنة من البحث الغربي والإجابة الغربية. إنكم كلما أصبحتم أنفسكم وكثر اختلافكم غنى ازدادت صداقتنا غنىً وخصباً...».

وقد وجدت في هذه القراءة صدى ما كان يقول لي أحد رواد هذا الموقف الكاردينال (دوڤال)، أسقف الجزائر: «ليست المشكلة تنصير الجزائريين. ولئن بقيت هناك مع قسسي فذلك لأننا قد نساعد بعض المسلمين على أن يصبحوا مسلمين على نحو أفضل».

لقد كتب (غاندي) من قبل: «إذا جاءني مسيحي وقال لي بأنه تحمس عند قراءة (بغافاد-جيتا) وأنه يريد أن يعتنق الهندوسية أجبت: أن التوراة تستطيع أن تمدك تماماً بما يمدك به (بغافاد-جيتا). ولكنك لم تحاول أن تكتشف ذلك حقاً. قم بهذا الجهد وكن مسيحياً حقاً».

وذاكم هو روح «حوار الحضارات» الحقيقي الذي أسعى إلى المضي به قدماً في كتابي وفي مشروعي.

إنه سيكون إناء إنسانياً عميقاً لكل واحد منا، لأنه يطلب من كل واحد اهتداء عميقاً داخل ثقافته الخاصة.

وعلى هذا النحو يبدأ «الحلف الثالث».

لقد كان الحلف الأول ميثاق (يهوه) مع الشعب اليهودي.

---

(1) كي دولوري: تجدد الولادة في الهند (دار ستوك 1976).

والحلف الثاني بدأ عندما أظهر (يسوع) أنه يجب إذا أردنا الذهاب إلى الله؛ ننقلع عن دعوى الانتماء إلى الشعب المختار. ولكن (الكنيسة) ولدت من ذلك، وعندما تسنمت السلطة، كما يقول أيضاً الأب (جيراردي)، بدأت تشبه شبهاً غريباً الديانة التي حاربها (المسيح)، والتي صلبته... وقد اعتمدت من أجل فرض الإيمان بالمصلوب على حقيقة السلطة بأكثر جداً من اعتمادها على سلطة الحقيقة»[1]. وقد رجعوا، حتى بالرغم من أفضل النوايا التبشيرية الممكنة، وعن طريق الانتفاف، إلى الزعم بأنهم يؤلفون مرة أخرى الشعب المختار. والشعب المختار هذه المرة كان هو (الغرب) وهو المؤتمن الوحيد على الحضور الإلهي، ويريد أن يكون «كاثوليكياً». كلياً، دون أن يقدر على تحقيق ذلك أبداً.

وقد أزفت ساعة الحلف الثالث. الحلف الذي سيستأنف في مرحلةجديدة، مسعى (يسوع) في تجاوز تخوم «شعب مختار» ليذهب إلى الجميع، ولا يذهب من أجل «هديهم» إلى عقيدة، بل من أجل إيقاظهم على حياة أفضل.

ولا ريب في أن هذه الرسالة النبوية التي جاء بها (يسوع المسيح) قد مضى بها حملتها طوال تاريخ المسيحية حتى بلغوا درجة الاستشهاد بالرغم من ضروب القمع واسترداد الأملاك التي قامت بها (الكنيسة) الرسمية المتسمة بسيطرة المنزع القسطنطيني سيطرة ثابتة. وقد كانت الشهادات غزيرة في أوقات التحولات التاريخية الكبرى بوجه خاص، عندما كانت (الكنيسة) التقليدية تجد نفسها وجهاً لوجه أمام مشكلات اجتماعية جديدة: «الانتقال إلى البرابرة» في زمن (جوستنيان) في القرن الثاني: إرادة الخروج من الأديرة لملاقات البؤس في المدن فعل القديس (فرنسوا الأسيزي)؛ وفي القرن الثالث عشر تأكيد الأمل فيما وراء المؤسسات كما فعل (جواشيم دي فلور)؛ وكفاح علني لمظالم الكنيسة فعل (جان هوس) في القرن الخامس عشر، ومقاومة لنظام العالم فعل (توماس مونزر) في القرن السادس عشر؛ ثم

(1) المصدر السابق.

روّاد المطلق العظام من المتصوفة من أمثال (المعلم ايكارت) إلى (يعقوب دي بويم) ومن (انجيلا دي ڤولينو) إلى القديسة (تيريزا داڤيلا)، ومن القديس (جان دو لاكروا) إلى (كيركجارد)، وفي وقت أقرب إلى وقتنا، إذا اقتصرنا على ذكر المذبوحين، (ديتريش بونوفر) و(كاميلو توريس) و(هرومادكا) و(مارتن لوثر كنغ). إن جميع أولئك الذين عرفوا كيف يحيون ويموتون حياة المصلوب ويكونون بذلك شهداء (البعث) الأحياء، إنهم يمثلون الشكل الأول التمهيدي لقيام «الحلف الثالث».

•

ينتج مما سبق أن هذا «الحلف الثالث»، هذا الحضور الجديد لـ(يسوع) في العالم، لا يمكن تعريفه تعريفاً سلبياً «بما يبقى» بعد أن تتناول (الكنيسة) المسيطرة تعاليمها وحدودها بانتقاد جذري. إنه يعرّف بما تبدعه تجربة هذا الإيمان، حين تجد ذاتها مرة أخرى على اعتقادها الأول.

وليس من باب الصدفة أن نجد مشكلة حضور المسيحية، بوصفها خميرة، في ضروب الكفاح الجماهيري التحرري، وقد طرحت للمرة الأولى بمثل هذه القوة، على الصعيد النظري، وعلى الصعيد العملي. في قارة متخلفة لأنها مستعمَرة، وقد طرحتها «لاهوتيات التحرر» الناشئة في (بيرو) وفي (البرازيل)، وفي أولى جمعيات «المسيحيين من أجل الاشتراكية» في (سنتياغو) من (تشيلي). ومرة أخرى، يشق العالم الثالث الطريق أمام تجدد حاسم. إن الانقلاب الجذري يقوم على الكف عن الانطلاق من النصوص المقروءة من خلال عقائدية معينة «لاستنتاج» «سياسة مستقاة من الكتاب المقدس» كما فعل (بوسويه) أو لاستنتاج «مذهب اجتماعي» كما فعل (ليون الثالث عشر) أو (بيوس الحادي عشر) وهي استنتاجات تطابق دوماً، وكما لو أن الأمر من باب الاتفاق، ما تحتاج إليه ظروف السلطات الراهنة. أما الانقلاب الجذري فإنه، على العكس، يجري بالانطلاق من عمل الجماهير الشعبية فعلاً، والسعي إلى فك ألغازها في ضوء (الكلام المنزل) وحياة (المسيح) وموته وبعثه. وبفضل هذا «البعث

الأكبر» يمارس مسيحيون ولاهوتيون - على هذا المنوال - تجربة أن الإيمان يمكن أن يعاش في **الحركة** بأعمق من أن يعاش في **النظام**.

لم يبق الأمل الأخروي نداء الإنسان اليائس في الأرض، بل خميرة مشروع يتوخى خلق سماوات جديدة، وأرض جديدة.

وإن الإنطلاق في الواقع وفي كل بقعة من بقاع العالم، من آمال الشعوب وضروب صراعاتها النوعية هو الذي يشق الطريق إلى «الحلف الثالث»، ولن يشقه الآن شعب مختار، ولا (غرب) مؤتمن وحده على الرؤية «الكاثوليكية» لله، بل إنه يُشق بالعالم، بالعالم الذي يحمل فيه كل إنسان شذرة من الله.

إن الأمر في هذه الرؤية الثورية للإيمان لا يتناول إضفاء القداسة على الثورة أو على أحد هذه الأحزاب أو إحدى هذه الدول التي تنتمي إليها، مثلما أضفيت القداسة في الماضي، في كثير من الأحيان، على مذاهب محافظة وعلى الثورات - المضادة في «الحلف المقدس». إن الأمر لا يعني أن نصنع «منزعاً قسطنطينياً مقلوباً»، وسيكون ذلك، لو حدث، نوعاً من أنواع المذهبية القسطنطينية.

ولذا فإن «الحلف الثالث» يقصي المصالحات والمهادنات التي تنتقل من جهاز إلى جهاز، كما لو أن الجمهور، في هذا الجانب أو ذاك، كان موضوع جر وليس مؤلفاً من أشخاص فاعلين لهم تاريخهم الخاص و«هديهم» الخاص.

ثم إن الأمر لا يعني، كذلك، إقامة علاقة خضوع ميكانيكية مرة أخرى بين الإيمان والسياسة، بل علاقة جدلية هي علاقة إخصاب متبادل. ومثل هذه العلاقة الجدلية في الإخصاب المتبادل تنفي من حيث مبدؤها ذاته كل نزعة إرجاعية: سواء في ذلك إرجاع الإيمان إلى الكفاح الثوري، أو إرجاع التحرر إلى التحرر «الروحي».

إن «الحلف الثالث»، وهو يحترم الاستقلال الذاتي ونوعية مجال الإيمان ومجال السياسة، يشكل وعياً بتمايزهما اللاعكوس، وبضرورة تفاعلهما.

وهنا أيضاً لا تقضي الحاجة هدي كل إنسان إلى غيره، بل هديه الداخلي في صميم نضاله.

وعلى هذا النحو وحده يمكن طرح المشكلة الآتية بنتيجة تساؤل متبادل: أية مسيحية؟ أية اشتراكية؟

إن التعارض القطبي بين المسيحية والماركسية قد قاد (الكنيسة) إلى الاصطدام بالسلطة. وأفقر الحركة الثورية إذ سلمها لانحرافات المذهبيات العلمية والاقتصادية والوثوقية والحزبية.

وعلى العكس تماماً فإن العلاقة الجدلية الخاصة «بالحلف الثالث تتيح منح سياسة الحركة الثورية بُعداً جديداً». ذلك أن الحركة الثورية إن كانت تنفي إمكان التعالي، أي ظهور ما هو جديد جذرياً، فما هو المجال الذي يمكن العثور عليه من أجل نضالها المبدع؟ ولئن كان المستقبل مرسوماً سلفاً، في صورة رسم منقط، باستنتاجه من الحاضر، فما هو مصير المبادهة الإنسانية وانخراط الإنسان الشخصي في بناء مستقبل قد يكون مجرد استيفاء ميكانيكي، بله جدلي، بدءًا من تناقضات الحاضر؟

ومن الناحية المقابلة، ماذا سيصبح الإيمان، وماذا سيصبح الحب إذا لم يكن لهما هذا البُعد السياسي الذي يعطيهما دلالتهما التامة بوصفهما خميرة تحويل العالم، ورافعة هذا التحويل، وأن يبدعا لكل إنسان، وبكل إنسان، شروطاً اقتصادية، واجتماعية وسياسية وثقافية ستتيح له أن يغدو إنساناً تاماً، إنساناً «على صورة الله»، إنساناً مبدعاً؟

أضف إلى ذلك أن مثل هذه العلاقة بين الحركة الثورية وبين إيمان المسيحيين توجب التخلي عن النزعة الإصلاحية. ذلك أن الأمر، كما لاحظ الأب (جيراردي)، إذا اقتصر على أن تحل الأحزاب التي تدّعي الاشتراكية محل الفئات الحاكمة في السلطة وفي البرلمان وفي الحكومة، كان يكفي أن ندعو الجماهير المسيحية **لتوسيع القاعدة الانتخابية توسيعاً كمياً**. أما إذا كان الأمر بخلاف ذلك، ولم يقتصر العمل الثوري على فهرست المطالب وعلى برنامج تأميمات وحتى على تغيير البنيات الاقتصادية والسياسية

دون أن تأتي على الإنابة للسلطة وعلى الانخلاع، وإذا تصورنا الثورة، على العكس، بمعناها التام: إذ ذاك يجري بآن واحد، تغيير جذري في البنيات الاقتصادية والسياسية افتتاح للجماهير ممارسة السلطة، وتحدث ثورة ثقافية تتطلع إلى تغيير مشروع حضارتنا ذاته مع تغيير انموذج النمو فيها، وعندئذٍ تكون الدعوة الموجهة إلى المسيحيين بمثابة التوقع من مشاركتهم مشاركة تامة في الحركة **زيادة غنى مذهبية كيفية.**

وإن ما تقدم يستلزم «هدي» الأحزاب، وهدي الكنائس، معاً. وقد ألمحنا فيما سبق[1] إلى أن الواقع الأساسي في نظر الفئات السائدة التي تمسك بزمام التملك والسلطة والمعرفة هو واقع الحاضر، واقع امتيازاتهم وسيطرتهم. ومنها تولد «العقائديات»، أي تبريرات النظام القائم.

والأمر، على العكس، بالنسبة إلى «القاعدة»، أي بالنسبة إلى الذين ليس في حوزتهم التملك ولا السلطة، وغالباً أيضاً، ولا المعرفة، فإن الحياة تظل بالنسبة إليهم شيئاً ينبغي عليهم أن يتصدوا لغزوه، وهو يقع في المستقبل، ويتمثل في الأمل.

عقائدية في القمة. مذهب نبوة في القاعدة.

وليس من باب الصدفة أن المسيح لم يتجسد بين الأمراء والمتربعين في مناصب الحكم، ولا بين المتخمين بالثروة، ولا حتى بين سادة المعرفة، سادة الحكمة المزهوة، حكمة الأغريق والرومان. لقد تجسد في القاعدة، وهي المحل الممتاز لاعلان بشرى «الكلام» النبوية.

إن الكنائس والأحزاب تبقى محافظة بصورة أساسية ما دامت تحسب أنها مستودع معرفة مطلقة وأنها مزودة بسلطة منح معرفتها للجماهير، «من خارج»، و«من أعلى». وهذا هو تعريف النزعة المحافظة بالذات.

إن الأمر ليس في أن ننكر دور المؤسسات والكنائس والأحزاب، بل في أن نرتاب بتصورها سلطتها ودورها القيادي. إن المشكلة ليست مشكلة مقابلة

---

(1) انظر: روجيه غارودي: «كلام رجل» (ص 190-192) وفي مجلة (كونسيليوم) (مجلة لاهوت دولية(: «القاعدة في المسيحية وفي الماركسية» (ص 65-75 العدد 104، 1975).

التنظيمات الضرورية بعفوية عمياء، بل أن نجعل هذه التنظيمات تعبيراً عن مبادهات القاعدة التي لا يمكن استبدالها بسواها، ونتخذها أداة للتنسيق وحافزاً. وإذ ذاك ينهض (التنزيل) و(الكلام) وتنهض الطريقة العلمية والتقنية بدورهما الحقيقي الذي لا يمثل في الإخضاع والتوجيه بل في السؤال والإيضاح.

إنني لم أعالج هنا إلا المثل الغربي لعلاقات الماركسيين بالمسيحيين كيما أعرّف العلاقات الأوسع بين كفاح التحرر الثوري والإيمان. ولكن ما يميز «الحلف الثالث» بوجه الدقة هو أنه لا يرى في ذلك سوى حالة خاصة من مشكلة أعم. لقد قضيت إثنتي عشرة سنة من حياتي وأنا أعمل بوصفي قائداً شيوعياً على حفز «المحاورات المسيحية - الماركسية» في (فرنسة) وفي (أوروبة) ثم لفتّ الإنتباه سنة (1968) في «بمجلس الكنائس المسكوني» في (جنيف) إلى أن هذا الحوار يظل «إقليمياً» لأنه لم يكن يدور إلا بين أعضاء منطقة ثقافية واحدة: منطقة (الغرب)، وأن من الواجب، إستناداً إلى ذلك، عدم اعتباره سوى قسم من «حوار الحضارات» أوسع يمكن أن يجري فيه إخصاب متبادل، بحوار يعرف فيه كل طرف كيف ينفتح على حقيقة الآخر دون أن ينحل إليها، إخصاب متبادل بين حكمة، وكذلك ثورات، آسية والإسلام وأفريقية وأميركة اللاتينية وبين ما يماثلهها في (الغرب).

إن «الحلف الثالث» هو الوعي الذي ما يزال في حال المخاض، على السلم العالمي، بأن علاقة جديدة بين الإيمان والتاريخ، بين الإيمان والعمل، بين الإيمان والعالم. إنه وعي بأن كل إنسان قد لقي «لقاح الإلهي» في ما وراء جميع تخوم الطبقة والعرق والثقافة وأنه، بهذا الاعتبار، مسؤول مسؤولية تامة عن مصيره الخاص. وإن إيمانه سيكون إيماناً خادعاً إذا لم يكن باعث عمله اليومي أنه سيكون أفيوناً إذا اعتبر أن الثقة بالإنسان، وبكل إنسان، أمر يتهدد الإيمان بالله.

إن «الحلف الثالث» هو الإيمان الذي يعثر من جديد على جذوره في صميم الشعوب، والشعوب تمتح من إيمانها القوة والأمل بتغيير العالم والحياة.

فهرست

عويدات للنشر والطباعة 1999/1019

ROGER GARAUDY

POUR UN DIALOGUE DES CIVILISATIONS

Traduction arabe
de
Dr. ADEL AWA

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Liban